باور أحمد

حواراتٌ مع آلهة الأولمب

(أقوالٌ وكتاباتٌ لِما بين الأعوام 2015– 2020م)



حواراتٌ مع آلهة الأولمب

(أقوالٌ وكتاباتٌ لِما بين الأعوام ٢٠١٥- ٢٠٢٠م)

بـاور أحمـد

اسم الكتاب: حواراتٌ مع آلهة الأولمب (أقوالٌ وكتاباتٌ لما بين الأعوام ٢٠١٥–٢٠٢٠م)

اسم المؤلف: باور أحمد

الناشر: مكتبة كازي– دهوك/ العراق

الطبعة الأولى: ٢٠٢١م

الترقيم الدولي: ISBN: 978-9922-20-882-4

تقديم

هذه مجموعة من المقالات والدراسات التي كتبتها ونشرتها في ما بين الأعوام (٢٠١٥- ٢٠٢٠م)، في المجلات العربية والمواقع الالكترونية الرصينة، وقد حافظتُ على وجودها كأرشيف، حتى أتت اللحظة التي قررتُ نشرها في كتاب مستقل؛ حفاظاً عليها من الضياع والنسيان.

حوارٌ مع آلهة الأولمب ومسامرات الأموات

لوقيانوس السميساطي كاتب سوري- يوناني، ولد في (سميساط) بشمالي سوريا نحو (١٢٥م) وتوفي في مصر نحو (١٩٢م)، ومما لا شك فيه أن اللغة السريانية لغة لوقيانوس الأولى، لأنها كانت لغة التخاطب السائد في (سميساط) عهدئذ، ولا شك في أن والده كان من مستوى متواضع ويتعاطى مهنة يدوية، وأن أمه بنت نحّات تماثيل وكان لها أخوان يمارسان صنعة أبيهما، وأن لوقيانوس الصغير كان مولعًا بصنع التماثيل من الشمع، ولما أظهر براعة في صنعته

هذه وضعه ذووه لدى خاليه ليعلماه مهنتهما، ولكن بعد مشاحنات كثيرة بينهما تركه واستحصل من والديه على الإذن بأن يصرف نفسه إلى الدرس، فتعلم في مدرسة الخطابة والبيان في (إيونيا) والتي كانت تدرس باللغة اليونانية، لقد كان يحفظ هوميروس عن ظهر قلبه وعرف معرفة عميقة هسيود وشعراء المسرح؛ ولا سيما أوريبيدس وهو أحد شعراء المسرح اليوناني الثلاثة الكبار، وأريستوفان وكذلك الفلاسفة أفلاطون وأرسطو وأبيقورس، وقرأ مؤلفات المؤرخين كهيرودوتس وتيوسديد وكسينوفون والخطباء ولا سيما ديموستين الذي كان يكنّ له تقديرًا كبيرًا وأولع بقراءة خطبه ولعًا شديدًا.

وفي الخامس والعشرين من العمر زاول في (أنطاكية) مهنة المحامي، ولكنه كان متقلب النزوات فما استقر له فيها مقام، بل راح يطوف بأنحاء العالم الروماني ويحيا حياة سفسطائي مترحل، وقد عقد جلسات خطابية في آسيا الصغرى واليونان ومقدونيا وإيطاليا، حيث مُنح كرسيًّا للخطابة وأجري له مرتب مرتفع في إحدى مدن وادي الرون، إلاّ أنه لم يستقر في هذا المكان فارتد عائداً إلى آسيا

الصغرى، والثابت أنه كان في (أنطاكية) يوم قدم إليها فيروس ليخوض منها الحرب ضد (الفرثيين).

وهناك تخلى –كما يقول– عن أكاذيب الخطابة والمحاكم، وألف محاوراته وقصصه ونشرها، ولما اشتهرت أعماله جمع حوله أصحاب الفكر الحر من المدينة، ولما دنت شيخوخته طفق يسافر من جديد، وفي مصر قبل بمنصب مستشار قضائي لواليها الروماني إلى أن توفي في آخر عهد الإمبراطور كوموديوس.

كتاب مسامرات الأموات وإستفتاء ميت

الكتاب هو رحلة متخيلة إلى العالم الآخر، قام بها قبل أبي العلاء المعّري في (رسالة الغفران)، وقبل دانتي في (الكوميديا الإلهية)، ويعد كتاب (مسامرات الأموات) من أكثر كتب السميساطي تأثيراً، وخاصة في عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر، وهو يتضمن ٢٦ قصة وحواراً مع آلهة الأولمب ومسامرات بين ملوك وقادة وساسة وأدباء وفلاسفة من كل العصور يصوغها الكاتب مركزًا على كشف التناقضات الفلسفية.

وطريقة طريفة مبتكرة في نقد أخلاق البشر وعاداتهم بأسلوبه الشائق الدال على خفة روحه وسعة خياله وعظيم اقتداره على التهكم والسخرية مما كان شائعًا في عصره من خرافات وسخافات ومن أوهام وأباطيل، لقد نظر لوقيانوس إلى حياة الناس وأخلاقهم من عالم الأبدية الأخروية، حيث لا ظواهر مموهة خلابة ولا أوهام خدّاعة تغشّي على بصره فتفسد نظرياته وأحكامه.

لقد نظر إلى الحياة مجردة من ذلك الطلاء الزائف الذي يطليها به المجتمع، وتوصلاً إلى غايته جعل الأموات أنفسهم يتكلمون، واتخذ الفيلسوف الكلبيّ ديوجين أحياناً الذي كان يأوي إلى برميل لينام فيه، ومينيب غالباً وهو متبصر هازل مثله بطلاً لعدد كبير من محاوراته هذه، ومينيب هذا هو: ذلك الأصلع الذي يرتدي أسمالًا بالية كثيرة الثقوب والرقع المختلفة الألوان الذي لا ينفك عن الضحك والاستهزاء بالناس، ذلك الحر الجريء الصريح عديم الاكتراث عزيز النفس.

يظهر من خلال المحاورات أن داء الطمع كان متفشياً في ذلك العصر حتى خصَّ لوقيانوس بست من هذه المحاورات

أولئك الطماعين الممالقين الذين كانوا يحومون حول الأغنياء المسنّين ويتقربون إليهم بشتى الوسائل ويظهرون ضروب المحبة لهم والغيرة عليهم والعناية بهم، بل كانوا يوصون لهم بأموالهم لعلّ أولئك الأغنياء يقابلونهم بالمثل أو ينصبون لهم الأشراك ليقضوا عليهم وينالوا مأربهم من أقصر طريق، ويضحك القدر ضحكته فيموتون قبلهم ويصبحون على ما فعلوا نادمين متألمين حتى في عالم الأبدية.

كما خص بخمس من هذه المحاورات أولئك العظماء والأغنياء المترفين الذين قضوا العمر في العز والملذات كقارون وميداس الرجل المغامر الذي يُضرب به المثل في الشجاعة، وسردنبال الذي يُضرب به المثل في الخلاعة والتخنث لشدة انغماسه في الملذات، وموزول ملك كاريا للفترة (٣٧٧–٣٥٣ ق.م).

كما أنه ندّد كثيراً بالمغرورين بجمالهم الزائل وعظمتهم الفارغة وادعائهم السخيف، واستخف بالفلاسفة وجهّلهم، ولم ينس أولئك الفقراء الضعفاء الذين يتعشقون الحياة ولا يجدر بهم سوى التوقان إلى الموت الذي يشفيهم وحده من كل مرض وألم ويريحهم من كل عناء، وكشف لوقيانوس

بتهكمه واستهزائه النقاب عن زيف الصداقة المبنية على الطمع وحب الذات وعن نفاق الدجّالين المضلّلين وسخف الأدعياء المغرورين المتغطرسين، وعن حقارة الثروة المادية ومغبة اللذة العابرة والجمال الزائل والمجد الباطل وعن حقيقة عدل الآلهة.

إن لوقيانوس في محاورات الأموات سبق بأجيال عديدة المعّري ودانتي في الهبوط إلى عالم الأموات واستنطاقهم، غير أنه لم يذهب بأبطاله ليبلغ بهم الهاوية إلى آخر تخوم العالم الغربية إلى ما وراء نهر الأوقيانوس العميق إلى تلك البقعة المظلمة التي يكتنفها الضباب الكثيف حتى لا تنفذ إليها أشعة الشمس حيث تهيم أرواح الموتى كما فعل هوميروس بأوديسيوس الذي ذهب إلى هناك ليستشير روح العرّاف تريسياس.

ولم يقسم الهاوية كفرجيل إلى أقسام حيث وضع في كل منها فئة من البشر كالأطفال الذين لاقوا حتفهم ساعة ميلادهم ثم الأبرياء الذين حكم عليهم بالموت ظلماً ثم الذين انتحروا ثم كبار المجرمين ثم السعداء في مقر النعيم، ولم يفعل كأبي العلاء في (رسالة الغفران) الذي نقل ابن القارح بطل

رسالته إلى الجنة، حيث أخذ يطوف به، وليس كدانتي الذي ساح في عالم الخلد من الينبس فالجحيم فالمطهر حتى السماء وفق خطة مرسومة فنية مدهشة، بل أوجدنا محاور لوقيانوس مباشرة في صميم الهاوية حيث أخذ يرفع أمامنا الستار عن مشهد ثم يسدله ليرفعه مرة ثانية عن مشهد جديد يختلف عن سابقه اختلافاً كلياً، لا تربط بين مشاهده المختلفة رابطة سوى أنها تجري كلها في العالم الثاني المظلم، وما تسمية هذه المحاور بـ (مسامرات الأموات) إلاّ لكونها تجري في مكان مظلم كفحمة الليل.

هل تحققت تنبؤات الخنزير ميجر؟

عندما تحدث جورج أورويل عن معاناة الحيوانات في كتابه: مزرعة الحيوان، تحدث عن خزيها وكأنها أخت الإنسان في الوجود، فهي تعيش في مزرعة تسمى مزرعة القصر، التي في ملكية السيد جونز السكير الذي كان يقهرها بالسوط، ويبخل عليها في حصص الأكل والأعلاف.

قررت الحيوانات – بفضل نبوءة الخنزير العجوز ميجر – الثورة على الأوضاع البائسة، وقوانين السيد جونز القاهرة:

حينما رأى حلمًا – ذات ليلة – ظهرت له فيه الأرض وهي خالية من الإنسان، وبفضل هذا الحلم تم طرد السيد جونز من المزرعة؛ عندما ألمّ الجوع بهم نتيجة عدم إطعامهم ليوم كامل.

وبدأت الحيوانات تتعلم كيف تسير مزرعتها بنفسها بعيداً عن قوانين الإنسان، ووضعت لنفسها نشيداً وطنياً، تحت عنوان: حيوانات إنجلترا، كما وضعت سبع وصايا:

١- كل من يسير على قدمين هو عدو.

٢- كل من يسير على أربعة أقدام، وكل طائر هو صديق.

٣- يمنع على الحيوان ارتداء الملابس.

٤- يمنع على الحيوان النوم فوق سرير.

٥- يمنع على الحيوان شرب الخمر.

٦- يمنع على الحيوان قتل حيوان آخر.

٧- كل الحيوانات متساوية.

وبعد موت الحكيم ميجر الذي أصبح قبره مزاراً للثوار، تم تغيير اسم مزرعة القصر إلى: مزرعة الحيوان، وتم إدارة المزرعة من خلال ثلاث حيوانات، كل من: نابليون، وسنوبول، الخنزيران الأكثر تفوقاً من بين جميع الخنازير في المزرعة،

والسيد سكويلر، وهو خنزير قذر وسمين وقصير القامة، لكنه كان متحدثاً بارعاً.

وبعد نجاح الثورة – بفترة وجيزة – تعلمت الخنازير القراءة والكتابة بإتقان، كما تعلمت الكلاب القراءة بيسر، لكنها لم تهتم سوى بالوصايا السبع.

فلم يمر على نجاح الثورة إلاّ فترة وجيزة حتى قام الخنزير نابليون بالإنقلاب على سنوبول، من خلال كلابه التسعة التي اقتحمت الحظيرة وارتمت عليه، ولكن سنوبول ركض مسرعاً نحو الخارج، وأفلت من أنيابها بنجاح، واختفى عن الأنظار، ولم يعرف عنه شيء منذ ذلك الحين.

هذه الكلاب التسعة، أخذها نابليون من كلبتين: جيسي وفلور، وأشرف على تربيتها، وأخفاها جيداً إلى درجة أن بقية الحيوانات نسيت حتى وجودها.

وبعد أن تم طرد الخنزير سنوبول، صعد نابليون إلى منصة الحظيرة، وأعلن أن – منذ اليوم – كل سؤال يتعلق بتسيير المزرعة، سيتم الحسم فيه من طرف لجنة من الخنازير، وستكون تحت رئاسته، وستجتمع اللجنة في جلسات سرية، وبعد ذلك سيتم إخبار الحيوانات الأخرى بالقرارات

المتخذة، كما أصبح الخنزير سكويلر المتحدث الرسمي لحكومة السيد نابليون.

وفي صباح أحد الأيام، أعلن نابليون بأنه – منذ اليوم – ستعقد مزرعة الحيوان علاقات تجارية مع المزارع المجاورة، ليس لغرض تجاري، ولكن – بكل بساطة – للتزود بمجموعة من المواد التي تكون المزرعة في حاجة ماسة إليها، وعبرت حيوانات المزرعة عن كآبة غامضة في داخلها؛ لأن هذا الإعلان مخالف للمبدء الأول من المبادئ السبعة التي اتفق عليها جميع الحيوانات عندما تم طرد السيد جونز من المزرعة، والذي نص: **كل من يسير على قدمين هو عدو**.

ولما أحس نابليون بكآبة الحيوانات؛ أعلن: أن كل القرارات قد اتخذت في هذا الشأن، فلا مجال لأن تدخل الحيوانات في علاقة مع الإنسان الذي من الواضح أنه مصدر الشر، وأكد أنه سيتحمل هو شخصياً هذا العبء، عبر محام يدعى السيد ويمبر، الذي سيأتي كل صباح اثنين لهذا الغرض.

بعد ذلك قام سكويلر بجولة في المزرعة من أجل تلطيف العقول، وأكد للحيوانات بأن القرار الذي يحرم التجارة

واستعمال المال غير وارد، بل إنه لم يسبق أن اقترح، بل إن ذلك مجرد خيال، أو مجرد خرافة ولدت من أكاذيب سنوبول الذي كان ما يزال قريبًا ومتخفيًا في إحدى المزارع المجاورة.

وفي غضون عدة أيام، انتقلت الخنازير إلى بيت المزرعة الذي جعلت منه مقر إقامتها، وعلمت الحيوانات أن الخنازير تتناول وجباتها في المطبخ، وجعلت من غرفة الجلوس قاعة للترفيه، بل تنام في السرير.

مرة أخرى تذكرت الحيوانات أنه قد تم اتخاذ قرار ضد هذه الممارسات منذ الأيام الأولى في الوصية الرابعة التي نصت: **يمنع على الحيوان النوم فوق سرير**.

ولكن جولة ثانية من سكويلر عالج فيها المسألة، وأعلن بأن الأمر بسيط، وبأن الضرورة المطلقة تحتم أن تقيم الخنازير بإعتبارها العقل المدبر في المزرعة، وأنه من اللائق لكرامة القائد نابليون أن يعيش في بيت، بدلًا عن زريبة الخنازير.

وتوجهت بعض الحيوانات إلى داخل الحظيرة لقراءة الوصايا السبع المعلقة هناك، وإصطدمت عند قراءة الوصية الرابعة المكتوبة: **يحظر على كل حيوان النوم على سرير بأغطية**، وهنا شرح سكويلر هذه القضية لهم، وبيّن: أننا نحن

الخنازير ننام الآن على الأسرة الموجودة في البيت؟ ولم لا؟ هل تظنون أن هناك قانوناً يحرم النوم على السرير؟ السرير ليس سوى مكان للنوم، وكومة القش في الإسطبل ماذا تكون غير سرير للنوم؟ الاحتجاج هو على الأغطية التي صنعها الإنسان، غير أننا أزلنا الأغطية من الأسرة، ونحن ننام الآن بين البطانيات، فأبدت الحيوانات موافقتها بهذا الخصوص.

وبعد بضعة أيام لاحظت العنزة موريل – وهي تقرأ الوصايا السبع – أن وصية أخرى فهمتها الحيوانات خطأ، فقد كانت دائماً تظن أن الوصية الخامسة تقول: **يمنع على الحيوانات شرب الخمر**. في حين أنها لم تلاحظ وجود كلمتين مكتوبتين بالحرف: **يمنع على الحيوانات شرب الخمر حتى الثمالة**.

وفي إحدى الليالي اندفعت جميع الحيوانات عدواً إلى فناء بيت المزرعة، فرأت أن سكويلر يمشي على قائمتيه الخلفيتين، كان يمشي عابراً الفناء، وبعد لحظة خرج من باب القصر –المزرعة– صف طويل من الخنازير تسير جميعها على قوائمها الخلفية، بعضها كان يسير أفضل من بعضها الآخر،

وظهر نابليون بنفسه منتصب القامة، وكلابه تسير من حوله.

ظنت الحيوانات أنها فهمت مرة أخرى أحد الوصايا السبع خطأ، والتي نصت: **كل من يسير على قدمين، فهو عدو.** لكن في تلك اللحظة بالذات – وكأن أحداً قد أعطاها إشارة البدء– انفجرت الخراف بالقول: الخير في الأقدام الأربعة، والخير الأكثر في القدمين.

وفي إحدى لقاءات السيد نابليون بالسيد بيلنغتون، أحد أصحاب المزارع المجاورة، تم تغيير اسم مزرعة الحيوان إلى اسم مزرعة القصر الذي كان هو اسمها الصحيح والأصلي.

وأصبح من المستحيل التمييز بين الإنسان والخنزير، عندها تطلعت الحيوانات بنظراتها، من خنزير إلى إنسان، ومن إنسان إلى خنزير، ومرة أخرى ذهبت الحيوانات لتتأكد من الوصايا المكتوبة – داخل الحظير – فاصطدمت هذه المرة أيضاً بالوصية الأخيرة التي كانت تنص: **كل الحيوانات متساوية.** ورأت أنها مكتوبة: **كل الحيوانات متساوية، لكن بعضها أكثر مساواة من غيرها!.**

جيل دولوز وإبداع المفاهيم

إن كل متفلسف أو كل من عنده أدنى إلمام بالفلسفة يعلم أن الفلسفة كلمة يونانية الأصل، مؤلفة من مقطعين: فيلين (Philein) وتعني أحب وسوفيا (Sophia) وتعني الحكمة أي محبة الحكمة (Philosophy) ويُقال إن فيثاغورس الفيلسوف اليوناني القديم هو أول من استخدمها من الفلاسفة، وذلك لأن الفلاسفة من قبله كانوا يُلقبون بالحكماء.

وفي العصر الحديث أصبح تعريف الفلسفة مختلفاً، فلم يعد فقط (محبة الحكمة) وإنما هو كما عبّر عنه جيل دولوز بأن الفلسفة عبارة عن: فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم.

إن محبة الحكمة تعني أن تكون صديقاً وعاشقاً للحكمة، وأن الإغريق هم الذين أكدوا موت الحكيم واستعاضوا عنه بالفلاسفة أصدقاء الحكمة، وهم الذين يبحثون عن الحكمة دون أن يتملكوها بشكل قطعي.

ولكن من الصعب معرفة ما تعنيه كلمة (الصديق)، فهل تعني نوعاً من الحياة الحميمة أو نوعاً من الذوق المادي وإمكاناً كذلك الذي يجمع بين النجار والخشب، فهل أن النجار الجيد هو الصديق الحقيقي للخشب؟.

فمثلاً: أن النجار يدعي بأنه صاحب الخشب ولكنه يصطدم عندما يدعي حارس الغابة بأنه هو الصديق الحقيقي للخشب، وإذا تعلق الأمر بشؤون الناس سنجد كثيراً من الطامحين والمدعيين الذين يتقدمون كأصدقاء للإنسان كمثل الفلاح الذي يُغذيه والناسج الذي يكسوه، والطبيب الذي يداويه، والمحارب الذي يحميه، فأيهم الصديق الحقيقي؟ تبلغ المنافسة أوجها حينما تجمع بين الفيلسوف

والسفسطائي اللذين يتنازعان بقايا الحكيم القديم، لكن كيف يمكن التمييز بين الصديق الحقيقي والمزيف للحكمة، بين المفهوم وشبهه وبين المتظاهر والصديق؟.

يرى دولوز أن الفيلسوف صديق المفهوم، لكون أن الفلسفة ليست مجرد فن تشكل وابتكار وصنع المفاهيم، ذلك لأن المفاهيم ليست بالضرورة أشكالاً أو اكتشافات أو مواد مصنوعة، إن الفلسفة بتدقيق أكثر هي: الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم، ويتساءل دولوز بأنه هل يمكن للصديق أن يغدو صديق إبداعاته الخاصة؟، ويجيب بأنه لا تكون المفاهيم في انتظارنا وهي جاهزة كما لو كانت أجسامًا سماوية، ليست هناك سماء للمفاهيم بل ينبغي ابتكارها وصنعها أو بالأحرى إبداعها.

لقد حاول نيتشه أن يحدد مهمة الفيلسوف حينما كتب: لا ينبغي أن يكتفي الفلاسفة بقبول المفاهيم التي تمنح لهم مقتصرين على صقلها وإعادة بريقها، وإنما عليهم الشروع بصنعها وإبداعها وطرحها وإقناع الناس باللجوء إليها.

فالفلسفة ليست تأملًا لأن التأملات هي الأشياء ذاتها من حيث ينظر إليها في إطار إبداعات مفاهيمها الخاصة،

وهـي ليسـت تفكـيراً لأن لا أحـد في حاجـة إلى الفلسـفة للتفكير في أي شيء كان، فنحن نعتقد أننا نعطي الكثير للفلسفة حينما نجعل منها فناً للتفكير، لكننا في نفس الوقت نجردها من كل شيء لأن الاقتصاديين مثلاً كأقتصاديين لم ينتظروا مجيئ الفلاسفة لكي يتفكروا في مسائل اقتصادية، كما لم ينتظر الفنان مجيئ الفلاسفة للنظر في الرسم والموسيقى، والقول أنهم يصيرون بهذا فلاسفة هو نكتة فاشلة ما دام تفكيرهم ينتمي إلى إبداع كل واحد منهم، فالفلسفة لا تتأمل ولا تتفكر، فليست التأمل والتفكير ميادين المعرفة، وإنما هي الآت لتشكيل كليات داخل مجمل الميادين.

إن كليات التأمل ثم كليات التفكير هما بمثابة الوهمين اللذين عبرت عنهما الفلسفة سابقًا، عندما كانت تحلم بالسيطرة على المجالات المعرفية الأخرى، وإن انفراد الفلسفة بإبداع المفاهيم يضمن لها وظيفة دون أن يمنحها أي تفوق ولا امتياز مادامت هناك طرق أخرى في التفكير والإبداع.

يرى دولوز أن الفلسفة ألقت إلينا في عصر قريب بمنافسين جدد كثيرين، تمثّلوا في علوم الإنسان وعلى

الأخص في السوسيولوجيا التي أرادت أن تحل مكان الفلسفة، ذلك أنه حينما أهملت الفلسفة ميولها نحو إبداع المفاهيم كيما تحصر نفسها داخل الكليات.

ثم جاء دور الإبستمولوجيا واللسانيات بل حتى التحليل النفسي والتحليل المنطقي، وهكذا راحت تواجه الفلسفة من تجربة إلى أخرى منافسين وقحين أكثر فأكثر، ويتابع دولوز بالقول: أنه بلغ العار مداه أخيراً حينما استحوذت المعلوماتية والتسويق التجاري وفن التصميم والدعاية على لفظة المفهوم ذاتها وقالت: هذه مهمتنا نحن الخلاّقين، إنما نحن منتجو المفاهيم! نحن وحدنا أصدقاء المفهوم نجعله داخل حاسوباتنا، فيصبح بذلك الإعلام هو الإبداعية، والشركة هي المفهوم، وأصبح المقدم والعارض للمنتوج سلعة كان أو لوحة فنية، هو الفيلسوف أو الشخص المفهومي.

الإنتاج عارياً

للفيلسوف البريطاني برتراند راسل مقولة جميلة جدًّا تنص على أن: العقل المفتوح على الدوام هو عقل فارغ على الدوام!. أي أن استعداد المرء الدائم لقبول أي فكرة جديدة وتسامحه معه لا يدلان إلاّ على أنه امرؤ لا يعتنق أي فكرة ولا يتبنى أي موقف على الإطلاق.

بهذا الخصوص إذا سألت أي اقتصادي عن ماهية الإنتاج لأجابك بأنها (خلق منفعة أو زيادتها)، وإذا طلبت منه أن يعطيك مثالًا لما يمكن أن يعتبره (عملية إنتاجية)

فالأرجح أنه سيقول: وجود مصنع لصناعة السيارات أو مصنع لصناعة المواد الغذائية أو غيرها، ولكن هل يمكن أن نقول إن الفنان أو الموسيقار الذي يعزف على الكمان في بيته ينتج، وتحسب عمله من قبيل الإنتاج؟ بحجة أنه يقوم بخلق منفعة.

وإذا جئنا إلى صناعة السجائر التي يتفق الأغلبية الساحقة منا بأنها ضارة، لماذا يعتبرها الاقتصاديون عملية إنتاجية على الرغم من أنها لا تخلق منفعة؛ بل تخلق ضرراً، فإلى أي درجة كما قال الدكتور جلال أمين يجب أن تفوق المنفعة الضرر حتى يعتبر النشاط إنتاجاً؟ وما الحكم إذا كان الضرر أكبر من النفع؟.

ولعل بعض الاقتصاديين يميلون إلى معيار آخر للتفرقة والتمييز بين الإنتاج والإستهلاك غير مسألة (خلق المنفعة أو زيادتها)، وهو معيار البيع، فكل سلعة أو خدمة تتمتع بقابلية البيع من أجل تحقيق ربح أو فائض يعتبره الاقتصاديون من قبيل الإنتاج، وأية سلعة أو خدمة لا تتمتع بمعيار البيع لا تعتبر من قبيل الإنتاج، بل يعتبرها هؤلاء الاقتصاديون استهلاكاً.

فمثلاً: الأعمال المنزلية التي تقوم بها الزوجة في المنزل، والتي لا يمكن لأحد أن يُقلل من منفعتها، فهي في العادة لا تصنف على أنها من قبيل الإنتاج، ولكن نفس الأعمال إذا قامت بها إحدى الخادمات صنفت في حقل الإنتاج، وقد تهكم أحد الاقتصاديين على هذا بقوله: إنه لو قامت كل زوجة بمثل الأعمال التي كانت تقوم بها لخدمة أسرتها، ولكن في منزل الجيران حيث تقاضت أجراً نقديّاً على ذلك، وقامت زوجة الجيران بدلًا منها ولكن بأجر نقدي بنفس الأعمال التي كانت تقوم هي بها، لدخل أجر السيدتين في حساب الناتج القومي على أساس أنه مقابل نشاط إنتاجي، بينما لا يدخل عملهما في الحساب إذا كان يقدم بلا مقابل، هذا هو المعيار الذي استخدمه آدم سميث للتمييز بين العمل المنتج والعمل غير المنتج حين اعتبر العمل المنتج منتجاً إذا أسفر عن شيء صالح للبيع.

فهل يمكن قبول مثل هذا المعيار (أي معيار البيع)، كون تاريخ البشرية كما عبّر عنه جلال أمين لم يعرف هذا النوع من الإنتاج، إذ لم يكوّن الإنتاج من أجل البيع فيه إلّا جزءاً صغيراً جدّاً من النشاط الاقتصادي للإنسان، فالرقيق مثلاً

في اليونان القديمة لم يكونوا يقومون بزراعة الأراضي من أجل البيع، إلا فيما يتعلق بنسبة صغيرة من الإنتاج، ولم يقوموا بتقديم الخدمات المنزلية لأسيادهم مقابل أجر، فهم كانوا ينتجون لسد حاجاتهم المباشرة هم وعائلاتهم.

ويستخلص الدكتور جلال أمين من هذا القول وجود تحيز لا يقوم على أساس من المنطق أو العلم، بل يرجع إلى أفكار ومشاعر مسبقة ترجع بدورها إلى ظروف نشأة علم الاقتصاد الذي لا يزيد عمره على ثلاثة أو أربعة قرون.

حتى إن هذا التحيز لم يبق عند مفهوم الإنتاج فقط؛ بل تعداه إلى عناصر الإنتاج أيضاً، فقد بيّن وليام بتي في سنة ١٦٧٦م أن أصل كل إنتاج هو عنصران: الأرض والعمل، الأرض هي (أم الثروة) والعمل هو (الأب)، بينما نرى أن المذهب الطبيعيين لا يرون في أصل الإنتاج إلا عنصراً واحداً وهو الأرض، كون أن الصناعة لا تزيد مساهمتها على إعادة تشكيل أشياء سبق إنتاجها من الأرض، وأن التجارة لا تزيد مساهمتها على نقل هذه الأشياء سواء قبل أو بعد تصنيعها من مكان لآخر.

اعتبر الاقتصاديون التقليديون من آدم سميث فصاعداً، أن الإنتاج يمكن رده لا إلى عنصر واحد كما فعل الطبيعيون، ولا إلى عنصرين كما قال بتي؛ بل يجب رده إلى ثلاثة عناصر: الأرض والعمل ورأس المال، ويقصدون برأس المال كل سلعة من صنع الإنسان عندما تستخدم في إنتاج سلع أخرى كالآلات، ومباني المصانع، ومختلف المعدات، والمواد الأولية.

وعندما أثار كارل ماركس بعد ظهور كتاب (ثروة الأمم) لآدم سميث بتسعين عامًا السؤال عن أصل الإنتاج، لم يجد إلا عنصراً وحيداً يجب أن يرد إليه كل المنتجات وهو العمل، أما رأس المال فما الذي خلقه غير العمل؟ وأما نتاج الأرض فما قيمة الثمرة المتدلية من غصن الشجرة إن لم تمتد يد العامل لالتقاطها؟.

ثم ازداد الطين بلة بتعبير جلال أمين، عندما أضاف بعض الاقتصاديين ممن يسمون بالتقليديين المحدثين عنصراً رابعاً وهو المنظم الذي يقصد به مالك المشروع صناعيّاً كان أم زراعيّاً أم تجاريّاً الذي ينتج سلعة أو خدمة، فهذا المنظم

يستحق الربح مثلما يستحق العامل الأجر، والرأسمالي الفائدة، وصاحب الأرض الريع.

ويرى جلال أمين أن اعتبار المنظم عنصراً رابعاً من عناصر الإنتاج لا بد أنه يستند بدوره على تحيز يرفع من مكانة صاحب المشروع بإعلاء شأن دوره في عملية الإنتاج، ويسبغ أيضاً نوعاً من الشرعية على ما يحصل عليه من دخل، لماذا لا نسمي كل ما يسهم في عملية إنتاجية سواء كان عملًا إنسانيّاً أم جزءاً من نتاج الأرض أو الطبيعة، أم حتى مجرد قرار بإقامة المشروع، لماذا لا نسمي كلّاً من هذه الأشياء مجرد (مستخدم)، ونسمي الشيء الذي ينتج منها مجرد منتج، فنتجنب أي تحيز؟ ونكون قد حافظنا على الاحترام الواجب للعلم.

يوتوبيا إخوان الصفا

لإخوان الصفا مدينتهم الفاضلة القائمة على أسس وضعوها، وفق تصورات حددوها يبتغون من وراء إقامتها سعادة سكانها، كأفراد وكذلك كمجتمع، وقد سبقهم إلى مثل هذا التصور فلاسفة آخرون أمثال أفلاطون والفارابي.

إن الغاية الأساسية للمجتمعات البشرية في نظر الإخوان هي بناء المدينة الفاضلة التي تتحقق فيها سعادة الأفراد على أكمل وجه، ولا يكون ذلك إلاّ إذا تعاون أهل المدينة الفاضلة على الأمور التي تؤدي إلى نيل السعادة، ولما كان

هدف إخوان الصفا من الاجتماع هدف مثالي وهو التعاون من أجل تحقيق صلاح الدنيا والفوز في الآخرة بروح تسودها المحبة والشفقة والرفق، فإنه لا يبقى أمام الإخوان سوى البدء في اتخاذ الإجراءات اللازمة لذلك.

حدد إخوان الصفا الخطوط العريضة لمدينتهم الفاضلة، فقد جاء في إحدى رسائلهم: لا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الأرض، حيث تكون أخلاق سائر المدن الجائرة، ولا ينبغي أن يكون بناؤها على وجه الماء لأنه يصيبها الأمواج والاضطراب ما يصيب أهل المدن التي على السواحل من البحار، ولا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الهواء مرتفعاً لكيلا يصعد إليها دخان المدن الجائرة فتكدر أهويتها، وينبغي أن تكون مشرفة على سائر المدن، ليكون أهلها يشاهدون حالات أهل سائر المدن في دائم الأوقات، وينبغي أن يكون أساس هذه المدينة على تقوى الله، كيلا ينهار بناؤها وأن يشيد بناؤها على الصدق في الأقاويل، والتصديق في الضمائر وتتم أركانها على الوفاء والأمانة كي تدوم، ويكون كمالها على الغرض في الغاية القصوى التي هي الخلود في النعيم.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن قصد الإخوان بهذا الأسلوب في التعبير عن مدينتهم بأن تسيطر النفس على الجسد، ولما كان الجسد يرجع أصله إلى أربعة عناصر (الماء- الهواء- النار- التراب) في رأي الإخوان، فإنهم يقصدون بالتعبير السابق مدينة روحانية، أي مدينة النفوس المتخلّصة من مطالب الجسد، فهم ينفون عن مدينتهم هذه العناصر الأربعة:

١- لا ينبغي أن يكون بناء هذه في الأرض (التراب).

٢- لا ينبغي أن يكون بناؤها على وجه الماء (الماء).

٣- لا ينبغي أن يكون بناؤها في الهواء (الهواء).

٤- لا يصعد إليها دخان المدن الجائرة (النار).

ويرى الإخوان أنه لكي تكون مدينتهم الفاضلة الروحانية متميزة تماماً عن باقي المدن التي أطلقوا عليها اسم (المدن الجائرة)، يجب أن تتوافر الشروط الآتية:

١- يجب أن يكون أهل المدينة الفاضلة أخيارًا حكماء فضلاء مستبصرين بأمور النفس والجسد وكافة أحوالهما.

٢- ينبغي أن يكون لأهل المدينة الفاضلة أسلوب في التعامل فيما بينهم، وأسلوب آخر في معاملة أهل المدن الجائرة، فيكون لهم فيما بينهم سنن كريمة.

٣- يجب أن تكون مدينة الإخوان الفاضلة مدينة روحانية خالصة لكي لا يصيبها ما يصيب الأجساد وأهل المدن الجائرة من تقلبات وأكدار.

٤- يجب أن تؤسس هذه المدينة على تقوى الله لكي لا ينهار بناؤها، وأن تقوم أركانها ويشيد بنيانها على الصدق والصفاء والوفاء والأمانة، لكي تدوم ويكون كمالها محققًا للغاية القصوى التي هي الخلود في النعيم.

ومدينة إخوان الصفا بهذه الأوصاف والشروط تشبه الجمهورية التي تصورها أفلاطون، وأنها فاضلة إلهية سماوية، تحقق في تصوره العدالة المطلقة ومن ثم فلا محل لها على هذه الأرض.

ويؤكد إخوان الصفا في كل مكان من رسائلهم ضرورة الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، لا يسقطون منها حرفاً وهم الأولى بها من غيرهم: واعلم أيها الأخ أن جماعة إخوان الصفا أحق الناس بالعبادة الشرعية ومراعاة أوقاتها وأداء

فروضها ومعرفة تحليلها، لأنا أخص الناس بها وأولاهم بحملها وأقرب الناس إلى من جاءت على يديه وأولاهم به.

رئيس المدينة الفاضلة

وحيث لا بد لكل مجتمع أو شعب أو أمة من خليفة أو إمام أو رئيس بما تقتضيه المصالح العامة، وكما تقتضيه المصلحة الدينية ويمثل وحدة الشعب ويحافظ على النظام في المجتمع، يذكر إخوان الصفا في إحدى رسائلهم: بأن الناس محتاجون في تصريف أمورهم إلى رئيس يسوسهم على شرائط معلومة، وأن الرئاسة عند الإخوان نوعان: جسماني وروحاني، فالرئاسة الجسمانية مثل رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان إلاّ على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة والجور والظلم، ويستعبدون الناس كرهاً ويستخدمونهم قهرًا في إصلاح أمور الدنيا وشهواتها والغرور بلذاتها وأمانيها.

أما الرياسة الروحانية فهي رياسة أصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان ويستخدمونها في الملل والشرائع لحفظ الشرائع وإقامة السنن والتعبد

بالإخلاص واليقين بنيل الثواب والفوز والنجاة والسعادة في المعاد.

وإذا كان الإخوان يرون أن أعلى رتبة يمكن أن يبلغها الجسد هي رتبة الملك والسلطان، وأن أعلى رتبة يمكن أن تبلغها النفس هي رتبة النبوة، وإذا كان الإنسان إنما هو جملة من جسد جسماني ونفس روحانية، فإنه ليس هناك ما يمنع من أن تجتمع لإنسان واحد النبوة والملك، وهما غاية مراتب الرياسة الروحانية والرياسة الجسمانية.

ولما كان اجتماع تلك الخصال في شخص آخر أمر عسير، كما أنه يفسح المجال للصراع والعداء بين المتطلعين إلى هذا المنصب، ولقطع الطريق على الحكم الفردي، فإن الإخوان يرون بأنه يتولى الرئاسة في المدينة الفاضلة مجلس أو هيئة مكون من الفلاسفة الذين يتوفر فيهم جل خصال النبي مجتمعين، وهذا المجلس هو أعلى سلطة في المدينة ومهمته الأساسية هي حفظ الدين والشريعة: واعلم بأن الغرض من الملك هو حفظ الناموس، وأن الغرض من حفظ الناموس هو طلب صلاح الدين والدنيا جميعاً، فمتى ترك القيام بواجباته انفسدا جميعاً وبطلت الحكمة، ولكن السياسة

الإلهية والعناية الربانية لا تتركهما ينفسدان لأنها العلة الموجبة لوجودها وبقائها ونظامها.

نستنتج مما سبق بأن إخوان الصفا كانوا أصحاب مشروع أيـديولوجي جمـاعي، أعطـوه شـكل موسـوعة في إحـدى وخمسـين رسـالة في المنطـق والفلسـفة والسياسـة والشـريعة والروحانيـات، سـعوا مـن خلالهـا إلى الجمـع بـين الشـريعة الإسـلامية والفلسـفة اليونانيـة بصـيغتها الأفلاطونيـة المحدثـة اعتقـادًا منهم بأنـه متى حصـل هـذا الجمع طهرت الشـريعة الإسلامية من ضلالاتها وحصل الكمال.

عقدة أوديب.. النص المقتبس من هزيود

في أثناء مناقشة رسالتي للماجستير التي كانت في الفكر الاقتصادي، علّق أحد الدكاترة بأنه: لو أمعنا النظر في هذه الرسالة لتبيّن لنا بأن كينز ما هو إلاّ نصّاب، لكونه اقتبس جل أفكاره من القس توماس مالتوس من خلال كتابه المشهور جدًا (نظرية السكان).

نقول ولو أمعنا النظر في أطروحات (فلاسفة الوجودية) لتبيّن لنا أيضاً أن جل أفكارهم مقتبسة من مقالة بعنوان (كرامة الإنسان) للإيطالي جيوفاني بيكو ديللا ميرندولا

المولود سنة (١٤٦٣م) دون أن يذكره أحد ويكاد يكون شخصية منسية في التاريخ، ولو أمعنا النظر أيضاً بشكل من التفصيل ومقارنة بسيطة في أطروحة (عقدة أوديب) لعالم النفس والمفكر العالمي النمساوي سيغموند فرويد لتبيّن لنا نصاب آخر محسوب يُضاف على زمرة النصابين، لكونه أقتبس أطروحته نصًا من قصيدة (أصل الآلهة) لشاعر القرن السابع قبل الميلاد هزيود.

ففي كتابه (الطوطم والحرام) يرى فرويد: أنه في فترة مبكرة من تاريخ الإنسانية، قد وقعت أحداث الدرام الأوديبي بشكل حقيقي، عندما تعاون الأولاد على قتل أبيهم في صراع كان الهدف منه هو الحصول على زوجات الأب، فالحيوان الطوطمي (بديل الأب) الذي تمت التضحية به ليس إلاّ صورة للأب العنيف الذي يطرد أولاده خشية منافسته على امتلاك نسائه، يمكن افتراض أن الإخوة المطرودين من المنزل الأبوي وبعدما امتلكوا من القوة ما يمكّنهم من مواجهة الأب، استطاعوا ان يحققوا مجتمعين ما كان كل واحد منهم عاجزًا عن القيام به وحده: قتلُ الأب وتملُّك نسائه، وبعد الجريمة أكلوا جُثة الأب.

وبعد أن تم لهم ما أرادوا انتابهم إحساس الندم والإثم، فحرموا على أنفسهم زوجات الأب، وبما أن الأبناء كانوا في الوقت نفسه يكرهون الأب ويحبونه ويعجبون به، فلا شك أن مشاعر الذنب والندم خالجتهم بمجرد أن انتهت سورة الغضب وأُشبعت الشهوة الجنسية، مذّاك صاروا يحترمون الأب الميّت ويقّدسونه، من أجل التكفير عن الذنب ونسيان الجريمة، حرّموا قتل الطوطم (بديل الأب) وامتنعوا عن العلاقات الجنسية مع النساء.

عند مقارنة هذا النص الفرويدي مع النص الهزيودي يتبين لنا بدون شك مدى حجم الإقتباس الفرويدي لنص هزيود التي تنص على أنه: في البدء كانت الفوضى، فبعد الفوضى ظهرت ألوهة (جايا) أي الأرض وهي نقيض الفوضى، منها ستخرج تقريبًا كل الآلهة الأخرى بدأ بأورانوس وهو إله السماء الذي سصبح هذا الابن عشيقها، ومن اتحادهما سيولد نسل كثير وعندئذ سيتوزع هذا النسل الإلهي على ثلاث مجموعات:

١- الجبابرة الإثنا عشر: ستة رجال وست نساء، إنهم كائنات مرعبة ذات قوة لا تقدّر جبّارة.

٢- السيكلوب الثلاثة، وأسماؤها معبّرة إذ تشير على التوالي إلى الصاعقة والرعد والبرق.

٣- الهيكاتنشير (ذوي المائة ذراع) إنها أنواع من الوحوش الأسطورية يمتلك كل واحد منها مائة ذراع عملاقة، وهم أشد عنفاً وقوة من الجبابرة.

كل هؤلاء الأبناء المجموعات الثلاث محبوسون في بطن الأم جايا في سجن، ترى لماذا؟ لأن أباهم أورانوس لا يريد على وجه الخصوص أن يدعهم يخرجون: إنه يخشى أن يأخذوا مكانه وزوجته وسلطته، لذا يظل أورانوس ملتصقاً بجايا يغطيها إلى حد كبير لا يترك معه أي متسع كي يتكمن الأطفال من الخروج ورؤية النور.

إلاّ أن جايا تشعر بألم في بطنها المنفتخ وتشتاق إلى رؤية أطفالها، فتتحدث عندئذ إليهم بحيث يسمعونها وهم في أحشائها تقول لهم: هلاّ يكون لأحدكم الجرأة على تخليصنا من أورانوس من هذا الأب الذي لا يريد أن يترككم تخرجون من بطني لرؤية النور؟ إن كنتم تريدون الخروج إن كنتم ترغبون في الولادة وفي رؤية النور فإني سأساعدكم على ذلك.

إن أصغر الجبابرة وهو الشاب كرونوس أعلن عن استعداده لمصارعة أبيه، عندئذ صنعت جايا في بطنها منجلاً معدنياً سلّمته إلى ابنها، وحين ضاجع أورانوس جايا من جديد أمسك كرونوس بقضيب والده لحظة إيلاجه فيها، وقطعه بيده اليسرى التي ستصبح بسبب ذلك على الدوام (اليد المشؤومة)، وبذلك ينفصل أورانوس الأب أخيراً عن جايا وتبتعد السماء عن الأرض ويفرّ أورانوس صارخاً إلى أعلى ليصبح سقفاً للعالم.

الخلافة على منهج الخوارج

يعد الخوارج أول فرقة إسلامية اكتمل تبلورها في الصراع السياسي الذي حدث في صدر الإسلام، وكان ذلك في سنة ٣٨ هـ، أثناء الصراع بين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان في معركة حنين، فلقد رفضوا مبدأ (التحكيم) في الصراع؛ لأن علياً هو الخليفة الشرعي، ومعاوية وأنصاره هم الفئة الباغية، والقرآن صريح في الدعوة لقتال البغاة حتى يقتلوا أو يفيئوا إلى أمر الله، ومن ثم فعلي

في رأيهم مخطئ عندما قبل التحكيم في أمر قد ورد فيه حكم القرآن الصريح.

وتبنت هذه الفرقة منهجاً قائماً في تأويل نصوص الكتاب والسنة، أدّاهم إلى دماء عدد من كبار الصحابة الذين قبلوا التحكيم، وعلى رأسهم أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب نفسه.

ولكلمة الخوارج في الاصطلاح معنيان: عام وخاص. فالأول: هو كل من خرج على الإمام الحق، ويعرفون عند الفقهاء بالبغاة أو أهل البغي، وفي هذا يقول الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ): الخوارج كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين لهم بإحسان، والأئمة في كل زمان.

وهذا هو المعنى العام، ويندرج تحته كل من خرج على الجماعة أيًا كان معتقده وتأويله، مثل كثير من فرق الشيعة الذين خرجوا في عهد الأمويين كالكيسانية أتباع المختار الثقفي وغيرهم، أما المعنى الثاني للخوارج في الاصطلاح، فهو كل من خرج على الإمام عليّ (رضى الله عنه) بعد

قبوله التحكيم معتقداً كفره، وكفر من يرضى بالتحكيم، مع الاعتقادات الضالة التي خرجوا بها على جماعة المسلمين، حتى صارت لصيقة بهم مثل قولهم: لا حكم إلاّ لله بمعنى عدم الإمرة، وتكفير مرتكب الكبيرة، وهذه هو المعنى الخاص، ويندرج تحته طوائف المحكمة الأولى والأزارقة والنجدات والعجاردة والصفرية والإباضية ... إلخ.

فالخوارج سموا بذلك من خصومهم؛ وذلك لخروجهم على عليّ أو خروجهم إلى المدائن أو لمفارقتهم للجماعة، وصاروا يسمون أنفسهم في العهد الأموي باسم جديد هو: الشراة، أي: الذين شروا أنفسهم، أي باعوها في سبيل الله — فإن حياتهم مالت إلى الهدوء قليلًا بعد الحوادث العنيفة الصاخبة التي جرت في عهد عليّ، وكانت الضربة التي أصيبوا بها في النهروان شبه قاضية، فلم يكونوا يخرجون إلا في صورة جماعات متناثرة تحت قيادة زعيم طارئ تبرزه الحاجة مثل: فروة بن نوفل الأشجعي ثم عبد الله بن أبي الحوساء الطائي، ثم حوثرة الأسدي، فهؤلاء القواد الثلاثة خرجوا في أوائل عهد معاوية بالخلافة، ثم اشتد عليهم عبيد الله ابن زياد حين كان والياً على البصرة سنة ٥٨ هـ، واضطهدهم وقتل منهم

صبرًا فاضطر للخروج عليه عروة بن أدية من بني تميم، وأخوه أبو مرداس، وبعد انتهاء عهد معاوية أعلنوا الثورة ضد الحكم الأموي كله.

وفي هذه الأثناء كانت نظريات الخوارج تقرر وتتحدد معانيها، وتتفرع إلى مسائل دقيقة ثانوية، وقد ساعد على حدوث هذا التطور المناظرات التي جرت بينهم وبين خصومهم: كمناظرتهم مع ابن عباس وعليّ نفسه، ومع ابن زياد و عبد الله بن الزبير، ومن النظريات الأساسية التي بنى عليهم مذهبهم – وهذا في رأي أبي الحسن الأشعري أحد مبدأين عامين يجمعان بين فرقهم المتباينة – حكم العام على عليّ والأئمة من قبله وأعمالهم، وفي تقرير هذا الحكم يقولون: إنهم يعترفون بإنعقاد بيعتي أبي بكر وعمر (رضى الله عنهم) ويثنون على أعمالهم ويتولونهما طوال حياتهما، ويتولون عثمان أيضًا ست سنوات من خلافته، ثم يتبرؤون منه بقية عهده، ويحكمون بصحة بيعة عليّ ويتولونه إلى أن قبل التحكيم، وهنا ينبذونه، بل يحكمون عليه بالكفر كما يحكمون بالكفر أيضًا على عثمان في المدة التي أشرنا إليها،

كما يكفرون كذلك أهل الجمل وصفين والحكمين: أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص، ومعاوية وأصحابه.

أما فلسفتهم في اختيار الإمام، فهي أن يختار من تتوافر فيه شروط الإمامة، دون القيد بالنسب أو الجنس أو اللون، وهم يعزلونه إذا افتقدت فيه الشروط، فهم مع إمامة الصالح بصرف النظر عن نسبه وجنسه ولونه، وهم مع الثورة المستمرة والخروج الدائم وتجريد السيف ضد أئمة الجور، وهم مع الاختيار والبيعة كطريق لنصب الإمام وضد فكر الشيعة في الوصية والنص، ويرون أن الإمامة من الفروع، وينكرون قول الشيعة إنها من أصول الدين، فمصدرها عندهم ليس الكتاب ولا السنة، وإنما هو الرأي، وهم يقولون بالعدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفي تاريخهم السياسي والعسكري نجحوا في إقامة دول لهم لم تدم حياتها طويلاً، ولا زالت جماعات من المسلمين تدين بمذهبهم حتى يومنا هذا، ففي عمان وزنجبار وبعض مواطن المغرب العربي يوجد أتباع لفرقة الخوارج الإباضية بالذات.

العزاءات الثلاثة

العزاء الأول: العقل الإنساني– مونتين أنموذجاً

قديماً قال مونتين: الإنسان كائن مسكين، أنصت إليه وهو يتبجح فحسب، هل هذا الكائن هو من يُمثّل مزايا الرب العظيم والخالد! في الواقع، ثمة الآف من النسوة العاديّات ممّن عشن في قُراهنّ حيوات [حياة] أكثر لطفاً، وهدوءاً، واستقراراً من شيشرون.

تغاضى فيلسوفنا مونتين عن مدى تعاسة الإنسان من خلال المشكلات التي إلتصقت به دون سائر الكائنات

الأخرى، حيث تتركنا هذه المشكلات في اللحظات البائسة بأن نتمنى لو أننا ولُدنا نملاً أو سلحفاةً أو حتى ماعزاً.

كان مونتين بنفسه قد انجذب وتوسع في دراسة مزايا العيش كحيوان لا كإنسان مفكر يملك عقلاً وفهماً، فها هو يعرض لنا أمثلة من عالم الحيوان كيف يعيش: الحيوانات تعرف غريزياً كيف تساعد أنفسها حين تمرض: يمكن للماعز تمييز الريحان من بين ألف نبتة أخرى حين تصاب بجرح، كما تبحث السلاحف فوراً عن نبتة المردكوش حين تعضّها الأفاعي، كما يمكن لطيور اللقلق حقن نفسها بالماء المالح، في المقابل كان البشر مرغمين على الاعتماد على الأطباء المضللين مرتفعي التكاليف.

ويتابع مونتين بأن الحيوانات تفهم الأفكار المعقّدة غريزياً من دون الدخول في معاناة فترات طويلة من الدراسة، فسمك التونة خبيرة في علم الكواكب: حيثما كانت، حين تُفاجأ بالإنقلاب الشتوي، تبقى مكانها حتى الإعتدال الربيعي، كما أنها تفهم الهندسة والحساب إذ تسبح معاً في مجموعات على شكل مكعّب كامل.

فمثلاً: سافر الفيلسوف اليوناني بيرّو مرة على متن سفينة علقت في عاصفة قوية، أصاب الهلع جميع الركاب حوله خائفين من أن تُحطّم الأمواج العالية سفينتهم، ولكن كان ثمة راكب وحيد لم يفقد أعصابه وكان جالساً بصمت في زاوية من السفينة، وعلى وجهه تعابير هادئة، أتعرف من كان هذا الراكب؟، كان خنزيراً.

استنتج مونتين من هذه القصة التي رواها بيرّو إلى القول: هل نجرؤ على الاستنتاج أن فائدة العقل [التي نُعلى من شأنها كثيراً، والتي نعتبر أنفسنا من خلالها أسياداً على كل الكائنات] وضعت فينا كي تعذبنا؟، ما فائدة المعرفة لو فقدنا الهدوء والسكينة التي ينبغي لنا أن نتمتّع بهما دونها، ولو كانت تجعل وضعنا أسوأ من وضع خنزير بيرّو.

فالعقل الذي نتميز به دون سائر الكائنات قد وهبنا التردد والشك والألم والقلق بشأن ما سيحدث (حتى بعد موتنا) والطموح والجشع والغيرة والحسد والجنون والشهوات الجامحة، والحرب والكذب والخيانة، نتباهى بعقولنا المنطقية وقدرتنا على الحُكم والمعرفة، ولكننا حصلنا على كلّ هذا مقابل ثمن باهظ جداً جداً.

أن نتعلم أن ما قلناه أو فعلناه شيءٌ أحمق ليس أمراً ذا أهمية، بل يجب تعلُّم درس أكثر إسهاباً وأهمية: أننا لسنا سوى حمقى؛ الأشد حماقة بين جميع الكائنات إلى درجة أنها لا ترقى إلى مرتبة التصنيف أساساً كما قال شيشرون.

العزاء الثاني: التربية الدينية– روسو أنموذجاً

يُشار إلى روسو بوصفه زعيما للنزعة الطبيعة في الفلسفة والتربية دون منازع، وقد أودع أفكاره الطبيعية هذه في مختلف أعماله ومؤلفاته بدءاً من كتابه (مقالة في أصل التفاوت بين البشر) ثم في سفره المشهور (العقد الاجتماعي) وأخيراً في كتابه الذي يُعرف بإنجيل التربية الحديثة (إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد).

يفتتح روسو كتابه (إميل) بقوله: يخرج كل شيء من يد الخالق صالحا، وكل شيء في أيدي البشر يلحقه الإضمحلال، وخلاصة هذا القول تكمن في عبارة قصيرة قوامها: الطبيعة خيرة والإنسان يفسدها.

إميل هو تلميذ روسو وهو ابن الطبيعة، تُربيه الطبيعة وفق قواعد الطبيعة ورضاء حاجات الطبيعة، فمن وجهة نظر

روسو أن الطبيعة قادرة بذاتها على تنمية ملكات الطفل ولذلك يجب أن نوكل أمر تربيته إلى الطبيعة ذاتها، لأن الطبيعة تريد للطفل أن ينمو نمواً حراً وأن يعمل بمقتضى تكوينه الطبيعي بوصفه طفلاً.

التربية من (الميلاد إلى ٥ سنوات)

يؤكد روسو على أهمية الأبوين كمربيين طبيعيين للطفل، فالأبوين هما الأكثر قدرة على أن يمنحا الطفل الحنان الطبيعي الضروري لنموه إنسانياً وأخلاقياً على نحو طبيعي، وفي هذه المرحلة يجب مراعاة ما يأتي:

١- عدم استخدام القماط.

٢- دعوة إلى الرضاعة الطبيعية.

٣- الابتعاد عن الأوامر والنواهي.

٤- التأكيد على التربية الجسدية.

التربية من (٥- ١٢) سنوات

يركز روسو على أهمية هذه المرحلة ويعتقد بأنها من أخطر المراحل التربوية في حياة الإنسان، ويُؤسس للتربية في هذه المرحلة وفقا لمبادئ ثلاثة:

١- على إميل أن يستمد معلوماته وخبراته عن طريق الحواس والتجربة والاحتكاك المباشر مع الطبيعة.

٢- يجب على التربية في هذه المرحلة أن تكون تربية سلبية حيث يترك الطفل في غفوة أشبه بالسبات بعيداً عن مختلف التأثيرات الخارجية، وهنا يجب على المربي عدم التدخل إلا عندما تقتضي الضرورة، لأن إميل يتكون تكوناً طبيعياً في هذه المرحلة، وحري بنا أن نجعل الطبيعة تفعل فعلها وتنهض بواجبها دون تدخل المربين والكبار.

٣- التربية الخلقية يجب أن تكون عن طريق الجزاء الطبيعي، فعندما يسقط إميل يتألم، وعندما يتخم يعاني من الألم، وعندما يخرج في ليلة باردة يصاب بالزكام، وعندما يضع يده على مكان لاهب يشعر بألم الحرارة ووخزها، وفي كل هذا يجب أن يشعر الطفل بأن العقاب الذي استحقه كان عقابا

طبيعياً ينبع من طبيعة الأشياء ذاتها وأن هذا العقاب لم يكن إنتقاماً أو إكراهاً يُمارسه الكبار.

التربية من (١٢– ١٥) سنوات

لقد آن الأوان لتعليم إميل وتزوده بالمعرفة والمعلومات والمعارف، فالتعلم والإكتساب يجب أن يتم عن طريق التشويق وأن يتساوق مع رغبة في التعلم وحب الاستطلاع، وينصح روسو إميل بأن يقراء قصة (روبنسون كروز) لأن هذه القصة تؤكد أهمية التعلم وفهم الحياة وفقا لقوانين الطبيعة حيث تبرز أهمية الاعتماد على النفس فيها.

التربية من (١٥– ٢٠) سنوات

وفي هذه المرحلة تبدأ إمكانية بناء صلة دينية بين إميل وربه وتتوجب تربيته الدينية على قيم الحق والخير والجمال، فالطفل يمتلك القدرة في هذه المرحلة على فهم أمور الدين، لأنه إذا ما علم ذلك قبل الوقت المناسب كان هناك احتمال بل مجازفة بألاّ يعرف ذلك الأمر على وجهه الصحيح إطلاقاً، واني لا أرى أشد حماقة وغباء من معلم الدين

الكاثوليكي وهو يلقن الأطفال الصغار تلك الأسرار العويصة (...) فلنحذر كل الحذر من إعلان الحقيقة لأولئك الذين لم يتأهبوا بعد لإدراكها، وخير ألف مرة ألا تكون لدى الفتى فكرة إطلاقاً عن الإلهيات، من أن تتكون لديه عنها أفكار مسفة خرافية مهينة لا تليق بجلالها، فذلك أهون الضررين إن الجهل بالمقام الأسمى إطلاقاً وبصفة مؤقتة أفضل من التنقص منه.

العزاء الثالث: الكفر– سروش أنموذجاً

يواجه الفلاسفة والعرفاء المسلمون مشكلة فلسفية وهي أن القرآن الكريم صريح في القول: بأن الكافر والمؤمن بعد الموت يحصلون على اليقين بوجود الله، وبما أنهم كانوا يرون الإيمان بالله هو اليقين، فالشخص المؤمن سيكون من أهل الجنة حتماً، وكذلك الكافر سيكون أيضاً من أهل الجنة لكونه أصبح على يقين بوجود الله، فالشخص الذي يتيقن في وجود الله لا يعذب وليس عليه عقاب، وهذا خلاف مشهور ناتج عن الآية الكريمة في سورة (النور: ٢٥) حين

ذكر: (**يومئذ يُوفيهم الله دينهم الحق ويعلمون أن الله هو الحق المبين**).

المعروف في قصة الاحتفال الذي أقيم بمناسبة مرور (٩٠) عاماً على ولادة الفيلسوف البريطاني برتراند راسل أن إمرأة قالت له: حسب الظاهر أنك أسن ملحد على وجه الأرض، أي أنك على وشك الرحيل من هذه الدنيا، فلو رحلت من هذه الدنيا ووجدت الله في ذلك العالم فماذا تقول له على انكارك لوجوده؟، فقال لها راسل بسرعة وبما يمتلكه من سرعة البديهة: أقول له: لماذا لم تضع في الدنيا أدلة وشواهد كافية لكي أتمكن من الاطمئنان لوجودك؟ أي أنني سأُلزمه بما يلزمني به.

هذا هو جواب الفيلسوف التحليلي، فلو كان الله موجوداً فإنه سيعلم بوجوده في ذلك العالم وسيكون مؤمناً به... فلو كانت روح الإنسانية باقية وكان الله وملائكته موجودين فإن الكافرين سيؤمنون بهم أيضاً... والمؤمن لا يواجه العذاب، لأن العذاب مختص بالكفار، بينما لا يبقى كفر بعد الموت.

هذه المشكلة التي واجهها الفلاسفة والعرفاء على حد سواء الذين سلكوا في نظرتهم للإيمان إلى القول: بأن الإيمان يتضمن دائماً عنصر المخاطرة والقمار، والسؤال الذي يواجهنا هنا ما هو تعريف الإيمان وما معناه؟ هل يمكن القول مثلاً إننا نؤمن بأن الأرض كروية؟ أو أنا أؤمن بظاهرة الليل والنهار.

يرى الفيلسوف الفارسي عبد الكريم سروش بأن اختيار الإيمان يعني أن الشخص يتحرك من موقع الاختيار والوعي ويؤدي عملاً، فالإيمان هنا يعني الفعل لا الإنفعال، فمثلاً: لا يحتاج قبول ظاهرة الليل والنهار إلى وجود عزم وإرادة في الإنسان، لأن هذه الظاهرتين تفرض نفسيهما علينا ويخلق فينا اليقين بوجودهما، كذلك الحال بالنسبة للضحك التي تحدث بسبب النكتة وبنحو عفوي، وهذا هو حالة البكاء والحزن فهذه الإدراكات لها صفة الإنفعال، وكذلك مسألة التغذية: فعندما نتناول الطعام تخرج المسألة عن إرادتنا، فهضم الغذاء ليس عملاً إرادياً.

ويرى سروش بأن الكثير من أنحاء الكفر والإيمان من هذا القبيل، فهي إنفعالات محضة تحدث في الإنسان بدون تعب

وبدون إرادة، فمثل هذا الإيمان أو اليقين لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب لكونها لم تصدر منا عن إرادة واختيار، وفي مقام الجواب على هذا السؤال يقول: سروش لا بد من القول بوجود عنصر في الإيمان غير اليقين والكشف العقلي المحض، وطبعاً فالإيمان ليس غريباً عن اليقين ولكن لابد من وجود جوهر في الإيمان يبعده عن الإنفعال ويعمل على تحويله إلى فعل، وبعبارة أخرى: فإن في الإيمان مضافاً إلى اليقين هناك عنصر الإرادة أيضاً، أي أن الإنسان يجب أن يريد الإيمان أولاً، فمثلاً: مسألة الموت التي تعتبر من أبده البديهيات لدى كل البشر، فلا يوجد أي إنسان يشك في الموت، إلاّ أن أغلب أو جميع البشر يتحركون في حياتهم وكأن الموت مشكوك في أمره.

بمعنى أننا في الوقت الذي نقبل بواقع معين (مثلاً الموت) فإننا لا نذعن لوجوده، والقرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة التي هي أن الإيمان لا يتلخص باليقين الذهني، بل لا بد معه من العلاقة العاطفية والخضوع والتوجه إلى ذلك الشيء، يقول تعالى في سورة (الزمر: ٤٥): **(وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة وإذا ذكر الذين**

من دونه إذا هم يستبشرون)، فلم يقل إن هؤلاء يشكون في وجود الله، بل يودون أن لا يكون مثل هذا الإله، وعلى هذا الأساس يقول سروش أن الإيمان والكفر يرتبطان بعلاقة المحبة والكراهية، ولا يتلخصان باليقين والشك والإنكار، فعندما لا نحب شيئاً فنحن نقف أمامه موقفين:

١- أن نسعى لتغطية وإلغاء اسمه، فلا نكتفي بعدم التبليغ له بل نتحرك لإطفاء نوره وإقصاء اسمه وإلغائه.

٢- أن ننطلق في مواجهته من موقع الطغيان والرفض.

هذا هو معنى الكفر بدقة، فالكفر نوع من الموقف وهذا الموقف يختلف عن الموقف المفكر أو المحقق في مقابل نظرية فلسفية وعلمية، فموقف هذا المحقق أن يسعى لإبطالها من خلال الكشف عن نقائضها ونقاط ضعفها وأخطائها المنطقية ولا يتعامل معها من موقع الكراهية والنفور، أما الشخص الكافر فليس بالضرورة أن يبذل جهداً علمياً وفلسفياً في مقابل هذه الحقيقة، بل يبذل جهداً عملياً من خلال إخفاء وطمس التعاليم الإلهية والتعتيم الإعلامي.

فالكفر هو إيجاد الكراهية لله وللدين عن طريق العلل، أما البحث الاستدلالي لتأييد الدين أو إنكارها فلا محذور فيه إطلاقاً.

العرق والتاريخ (كلود شتراوس في مواجهة روجيه كايوا)

طرحت منظمة اليونسكو في عام ١٩٥٢م، مشروع إصدار سلسلة من الكتيبات الرامية إلى دحض الأفكار العنصرية، ومن بين تلك الكتيبات واحد لكلود ليفي شتراوس (١٩٠٨- ٢٠٠٩م) بعنوان (العرق والتاريخ)، فقد عانى شخصياً من العنصرية لأنه اضطر إلى العيش في المنفى

لمجرد أنه يحمل اسماً يهودياً، وكان الرجل يتمتع بالمصداقية العلمية اللازمة لتناول هذه المسائل، وبالإضافة إلى ذلك لم يكن اهتمامه بالمسألة أكاديمياً صرفاً، فالأنتروبولوجيا كما أوضح في كثير من الأحيان في مؤلفاته ليست بالنسبة إليه مجرد مبحث علمي من بين مباحث علمية أخرى، بل هي نقطة اختتام موقف فكري ومعنوي نشأ منذ قرون عديدة يطلق عليه اسم المذهب الإنساني.

وخلافاً للكتيبات الأخرى التي طلبت المنظمة تأليفها للغرض نفسه، حقق كتيب (العرق والتاريخ) نجاحاً مدوياً وأثار لغطاً وجدالاً لاسيما المناظرة بين الكاتب وأحد الذين سيصبحون زملاءه في الأكاديمية الفرنسية وهو روجيه كايوا (١٩١٣- ١٩٧٨م)، فقد كان شخصية فكرية مرموقة في تلك السنوات، وروائياً وشاعراً وكاتب مقالة وباحثاً اجتماعياً، وعلاوة على ذلك يشغل منصب مدير منظمة اليونسكو، وكان بوسع المرء الاعتقاد أنه سيؤيد الأفكار التي أعرب عنها ليفي- شتراوس، ولكنه أظهر استياءً بسبب ما تراءى له تنكيراً للغرب، وفي مقالة طويلة تحمل عنوان (العد العكسي للأوهام) صدرت في المجلة الفرنسية الجديدة، سخر

من الذين اختاروا الإتنوغرافيا لأن رغبة في التحدي لا تقاوم كانت تدفعهم إلى تفضيل الأشكال البدائية كموسيقى الجاز على موزارت، والاختلاجات التي يسببها استحواذ الجن التي لا يؤمنون بها على عبادة إله لا يؤمنون به كذلك، ولكن خطأه أنه إله أجدادهم، وهو إله يخجلون من أنهم آمنوا به.

كان كايوا يريد أن يكسب تأييد الساخرين، ولقد نجح في ذلك فردّ عليه ليفي- شتراوس الذي اتهم بالاسم في مجلة (الأزمنة المعاصرة) التي كان يشرف عليها جان بول سارتر، رداً جامحاً وبين: أنه كان ديوجين يبرهن الحركة وهو يمشي، والسيد كايوا يرقد لكي لا يراها، إنه يرجو على هذا النحو أن يحمي من أي تهديد تأمله المغتبط لحضارة هي حضارته لا يجد ضميره ما يلومها عليه.

تصدّرت سجالهما مسألة تاريخية ومعنوية ما زالت مطروحة، ويمكن إيجاز مضمونها كما يلي: في أيامنا الراهنة لا جدال في أن هناك حضارة هي حضارة الغرب أصبحت الحضارة المرجعية بامتياز للبشرية جمعاء، وفي أن صعودها أدى إلى تهميش جميع الحضارات الأخرى، وأحياناً إلى إلغائها، ويبقى أن نعلم ما إذا كان القيّمون على الحضارات

المهزومة قد حصلوا مادياً وفكرياً على ما يعوّضون به عما فقدوه من ناحية الهوية وأسلوب العيش، إنه سجال يستمر بتعبير أمين معلوف، ويستمر طويلاً بأشكالٍ شتى، لاسيما بشأن معرفة ما إذا كانت حصيلة الاستعمار بالأمس أو العولمة حالياً، يجب أن تعتبر إيجابية أو كارثية بصفة عامة.

يرى كايوا أن ما قدّمه الغرب من إسهام لمجمل البشرية كان فريداً وشمل ميادين كثيرة، ولا بد أن يكون المرء نكداً أو مدفوعاً بكراهية الذات لكي لا يسلّم بذلك، فيما اعتبر ليفي- شتراوس أن من غير المقبول أن تجيز حضارةٌ لنفسها وإن كانت حضارته، وإن كانت أكثر الحضارات إشراقاً سحق الحضارات الأخرى على طريقها براحة ضمير، كيف يسعنا أن نبقى هكذا في تأمل مغتبط، ولدينا في قلب أوروبا الدلالة على البربرية التي يعجز الخيال عن تصورها لأولئك الذين ينادون بإصرار شديد بتفوّق الغرب والعرق الأبيض؟ ولقد كتب يقول: البربري هو الإنسان الذي يؤمن بالبربرية.

فردّ عليه معارضه: هذه الجملة إنما تحوّل فقط الإغريق والصينيين إلى برابرة بامتياز، نظراً لأنهم حدّدوا أنفسهم بوصفهم المتحضرين بالمقارنة مع الهمجية السائدة من حولهم

التي يُعترف لهم رغم كل شيء بالجدارة والعظمة لارتقائهم عليها.

استمر السجال بين الرجلين لبضعة أشهر على مرأى ومسمع من المفكرين الفرنسيين المهتمين لاسيما وأن البلد كان يعيش وسط أنواء حقبة إلغاء الاستعمار، ثم صمت الجدل لا بسبب مصالحة، ولا حتى بدافع السأم، بل لأن كتاباً صدر في تلك الفترة بعنوان (مدارات حزينة)، وبدّل صورة ليفي- شتراوس ومكانته وجعله بين عشية وضحاها أكثر مناعة من أن يتعرّض للنقد.

على أنغام العبثية

العبثية هي حالة صراع بين ميول الإنسان للبحث عن هدفه من الحياة، وبين عدم مقدرته على فعل ذلك، وتتلخص فلسفتها في أن مجهودات الإنسان لإدراك معنى الكون دائمًا ما تنتهي بالفشل؛ وهي لذلك عبثية.

فالإنسان وفقاً للعبثية يبحث منذ الأزل عن معنى للحياة، هذا البحث ينتهي بالوصول إلى نتيجتين هما: إما أن الحياة دون معنى، أو أنها تحتوي على هدف وضعته قوة عليا، وذلك عبر الإيمان بالله أو اتباع ديانة أو مفهوم مجرد آخر، وعند اعتبار قوة روحانية معنى للحياة فإن سؤالًا آخر

يطرح نفسه: ما الهدف من الإيمان بالله؟ يؤمن سورين كيركغور بأن هذا الهدف لا يمكن فهمه من قبل البشر، أي أن الإيمان بالله شيء عبثي، أما كامو فيقول: إن الإيمان بالله هو رفض أحد شروط التناقض الموجود بين البشر والكون، أي إن الإيمان بالله شيء غير عبثي لكنه يعتبره انتحارًا فكريًّا.

كان هدف ألبير كامو من تأليف كتابه (أسطورة سيزيف) هو أن يُعالج بالضرورة التساؤل عما إذا كان للحياة معنى، وبالتالي أن يُعالج مسألة الانتحار التي سادت أوروبا في زمانه، بدون مساعدة القيم الدينية والأخلاقية، لذلك يرى كامو أن كتابه هذا دعوة سهلة إلى العيش والخلق حتى في وسط الصحراء.

نشر مرة الفيلسوف ويليام لين كريغ على موقعه الإلكتروني مقالة بعنوان (عبثية الحياة من غير الله)، والتي نصّت على أن العقيدة الإلحادية المفرّغة من الإيمان بالله لا بد أن تؤول بالملحد إلى العدمية، بالمعنى الواسع للعدمية، حيث لا قيمة لشيء في ذاته، وردّاً على هذا المقال نشر في باب أسئلة القراء على الموقع الإلكتروني نفسه طالب فلسفة

في إحدى الجامعات الأمريكية عنواناً (لقد دمّرت حياتي، بروفسور كريغ)، وخلاصة الأمر أن هذا الطالب قد أُشرب قلبه الإلحاد، حتى إن جلّ أبحاثه الجامعية كانت عن الإلحاد، إلى حين أن قرأ مقالة كريغ فاهتز له وجدانه ولم ينم يومين متتاليين، بعدها شعر هذا الشاب أنه لا بد من التسليم لما قرره كريغ، ولذلك حاول أن يعيش متناسقًا مع الإلحاد كمبدأ عقدي، ولكنه لما وضع رجله في عالم العدمية صرخ قائلًا: إن العدمية لا يمكن أن تُعاش، لقد أصيب بالتأزم النفسي وانكفأ على نفسه في عزلة تامة، وختم الشاب رسالته بقوله إنه: ملحد يكره الإلحاد.

إن العبثية دخلت في المسرح العالمي من خلال أعمال كل: أوجين يونسكو وصموئيل بيكيت، ففي مسرحية (المغنية الصلعاء) ليونسكو يمكن القول إنها تنتقص إلى العقلانية والمنطق في كل ما تعمل وما تقول، فشخصيات المسرحية تردد جملًا وعبارات منقولة من كتب تعليم اللغات وحوارات تتسم بالتفكيك والابتذال لتدلل على خراء اللغة البشرية من القيم والمضامين، وخلوا العالم الذي تعبر عنه من القيم والمضامين أيضاً، هذا العبث الذي يتجلى في آلية

العبارات التي تثير الضحك يزداد حينما يعرض علينا في إيقاع سريع يبلغ حد الهوس، إن اللغة البشرية لم تعد وسيلة اتصال أو تفاهم، لأنها لا تنهض بهذه الوظيفة، فقد أصبحت الألفاظ أشبه بالحجارة يتبادلها الشخوص أو يتراشقون بها، حينما أصبحت هذه الشخوص تصبح كالطيور وتزمجر كالحيوانات.

أما مسرحية (في انتظار جودو) يؤسس بيكيت الضحكة العدمية التي تفتح فجوة على العدم، وفي مسرحيته الثانية (نهاية اللعبة) فإن الموت هو السيد الموقف، وهو الحتمية التي لا مناص منها بل هو الأمل والخلاص أيضًا، ففي المسرحية لا يحدث شيء، اللهم إلا إذا اعتبرنا تحريك هام في الغرفة وملامسته للجدران حدثاً، والزمن ثابت ميت، زمن الصفر، الصفر الكوني تفوح منه رائحة الموت من المكان، بل من العالم المحيط كله ففي هذا المناخ الخانق بالعبث وبالموت وأحياناً بالتذكارات والحنين إلى ذكريات الطفولة والشباب والتوق إلى العالم الخارجي، تبقى الشخصيات الأربعة الموجودة في المسرحية تنتظر نهاية اللعبة.

كما نجد رواية (رحلة إلى أقاصي الليل) للويس فريناند سيلين التي تتميز بوجهيها الواقعي والنفسي، وبتجربته الشخصية في إدراك واقع عصره والانطلاق منه في تأمل وضع البشرية، وقد كتب الكثير عن أسلوب سيلين منذ صدور الرواية عام ١٩٣٢م فصنف فرويد أسلوب سيلين ضمن النزعة العدمية، ورأى برناتوس بأن عدمية سيلين منحازة إلى الفقراء.

سجالٌ اقتصادي بين المدرسة الشكلانية والمدرسة الجوهرانية

ربما لم يكن مفاجئًا أن تزدهر الأنثروبولوجيا الاقتصادية في العقود التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، والتي ألتزمت فيها القوى الصناعية القائدة للعالم بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية بالإنفاق العام والتعاون الدولي، وهندست معاً أطول فترة من الازدهار الاقتصادي في تاريخ العالم، وفي تلك

الظروف كان علماء الأنثروبولوجيا الاقتصادية يتجادلون في ما بينهم في شأن النظريات والمنهجيات اللازمة لدراسة ميدانهم الخاص، الذي كان قد امتد في ذلك الوقت ليشمل فلاحي العالم، إضافة إلى أبناء القبائل الذين كان عددهم في تناقض حينها، واعتقد الشكلانيون بمن فيهم ميلفيل هيرسكوفيتس (١٨٩٥- ١٩٦٣) وتالكوت بارسونز (١٩٠٢- ١٩٧٩)؛ أن المفاهيم السائدة في علم الاقتصاد وأدواته كافية للقيام بهذه المهمة، ويرون أن كل ظاهرة إدارة يقوم بها البشر تتعلق بندرة مواردهم المادية بغية بلوغ أهداف محددة.

في حين زعم الجوهرانيون بمن فيهم مؤسس المدرسة الجوهرانية كارل بولانيي (١٨٨٦- ١٩٦٤)، أن المقاربات المؤسساتية أكثر ملاءمة، وكانوا يقصدون بكلمة مؤسساتية أن الحياة الاقتصادية في المجتمعات التي لم تهيمن عليها الأسواق المتجردة عما هو شخصي دائمًا في مؤسسات اجتماعية أخرى، تندرج من الأسرة إلى الحكومة والدين، وهم يرفضون القيمة التعليلية للقانون التجريدي للمنفعة — الندرة، كما يرفضون تواصل المقارنة المؤسس على فرضية

كهذه، ومن وجهة نظرهم أن الأنظمة الاقتصادية هي على العكس في حالة تقطّع متواصلة جذريًا.

ويجادل كارل بولاني بأن المعنيين الشكلي والجوهري لكلمة اقتصادي دمجا، فالأول يشير إلى علاقة بين الغاية والوسيلة، أي العملية العقلية الهادفة إلى الاقتصاد (التوفير)، في حين يهتم المعنى الثاني بتأمين الحاجات المادية في المجتمع عمومًا، وإن ما يجعل شيئًا ما شكلياً هو توافقه مع فكرة أو قاعدة ما، كما تشدد المقاربة الشكلانية على التشغيل المنتظم للأفكار، وهي في هذه الحالة مزاعم علم الاقتصاد الكلاسيكي الجديد العالمية، في حين تعطي المقاربة الجوهرانية الأولوية للمحتوى التجريبي في الظروف المادية والنقاشات.

كما أدرك الشكلانيون والجوهرانيون أهمية الأسواق بالنسبة إلى التنسيق الاقتصادي، أما عند بولاني فلم يستطع مبدأ السوق أن يكون (شكل الاندماج) الرئيس في التاريخ الاقتصادي العالمي، وقد جادل في كتابه (التحول الكبير) بأن: مبادئ التبادلية وإعادة التوزيع وتدبير شؤون الأسرة أكثر أهمية من السوق في المجتمعات قبل- الصناعية، لكن تدبير شؤون الأسر اختفى من المجموعة في كتاباته اللاحقة.

وصنف بولاني النقود على أنها واحدة من السلع الزائفة الثلاث: النقود الفعلية مجرد رمز للقوة الشرائية، وهي عموماً لا تنتج على الإطلاق، بل تأتي إلى الوجود عن طريق الآلية المصرفية أو مالية الدولة، وميّز بين الأشكال الرمزية والسلعية من النقود، حيث صمّمت النقود الرمزية لتيسير التجارة المحلية، أما النقود السلعية فللتجارة الخارجية، لكن غالباً ما كان النظامان يتنازعان؛ إذ غالبًا ما كان التوتر بين بعدي الاقتصاد الداخلي والخارجي يقود إلى فوضى جدية في تنظيم العمل، وهكذا فالنقود لم تكن سلعة بل قوة شرائية، وليس لها منفعة بذاتها، بل مجرد عملة تجسد حقًا قانونياً محدداً بأشياء يمكن شراؤها، ومن الواضح بتعبير بولاني أن مجتمعاً اعتمد التوزيع فيه على حيازة رموز القوة الشرائية تلك كان تركيبه مختلفة تماماً عن اقتصاد السوق.

على عكس الجوهرانيين الذين استمدوا مكانتهم من بولاني، فإن الأنثروبولوجيين الاقتصاديين المعروفين بالشكلانيين لم يكونوا بقيادة شخصية واحدة، وكانت المفاهيم الأساسية بالنسبة إليهم قابلة للتطبيق من حيث المبدأ في كل مكان؛ لأنهم عرّفوا الاقتصاد على أساس

الخيارات التي يقوم بها اللاعبون الأفراد في ظروف الندرة، فوسعوا بذلك منطق الأناويّة العقلانية إلى أماكن اعتقد الجوهرانيون أنها غير ملائمة؛ لأن التبادلية وإعادة التوزيع كانتا شكلي الاندماج المسيطرين هناك، وليس الأسواق الموضوعية، فعلى سبيل المثال استفاد بولاني كثيراً من المواد التي كتبها الأنثروبولوجي البولندي برونسيلاف مالينوفسكي (١٨٨٤- ١٩٤٢) عن جزر تروبرياند ليبين كيف كان الاقتصاد متضمناً جوهرياً في الشبكات الاجتماعية المحلية، لكن تمكّن الشكلانيون بسرعة من إعادة تفسير هذه المواد ليؤكدوا الفرضيات الكلاسيكية الجديدة المعيارية، ففي غياب التقانات المتقدمة ومرافق التخزين لم يكن تراكم رأس المال الانتاجي خياراً، وأظهر مالينوفسكي أن سكان جزر تروبرياند ينتجون أكثر مما يستطيعون استهلاكه، حتى يتمكنوا من عرضه للجيران والوفاء بالإلتزامات نحو الأقرباء من جهة الأم، وبدا ذلك متسقاً مع افتراضات تعظيم المنفعة التي وضعها الاقتصاديون المعاصرون.

كان الشكلانيون على ضلال من وجهة نظر الجوهرانيين الذين شددوا على المعنى الآخر للاقتصاد كما حدده بولاني،

إذ كيف أمكن تعميم فرضية الندرة على السلوك الإنساني كله مع أنه تبين أن الصيادين جامعي الثمار وغيرهم ممن يستخدمون تقانات بسيطة جداً يميلون إلى عدم بذل كثير من الجهد، بينما لم يعرف كثير من الفلاحين إلا الكدح من شروق الشمس حتى غروبها، ولكن تمكن الشكلانيون من الرد بأن أعضاء مجتمعات الوفرة الأصلية كانوا يعظّمون خيارات راحتهم إذا ما أتيحت لهم الفرص، وسمحت لهم الفرضية الكلاسيكية الجديدة عن التفضيلات المكشوفة، بالادعاء أنه مهما تكن الخيارات الاستهلاكية التي يقوم بها الناس، فإنهم بالتأكيد يعظّمون منفعتهم الفردية.

على العموم يمكن أن نختم بالقول: بأن المسألة المهمة التي لا بد أن نطرحها أنه كيف يمكن لمجتمع أن يطور قواعد كانت خيارات الأفراد العقلانية بموجبها تفضّل إعادة إنتاج المجتمع، وهذه المسألة أربك حتى أكثر الشكلانيين إبداعاً، فعندما نتفحص عملية اتخاذ القرار الزراعي من منظور شكلاني، سوف نجد أنه حتى أكثر النماذج الرياضية تطوراً ليست قادرة على التنبؤ بما الذي كان المزارعون يعظّمونه بالضبط.

لماذا ينتحرون؟

قديماً قال عالم النفس الاجتماعي الفرنسي جابريل تاردا: إن الناس ينتحرون لأنهم يقلدون أفعال الآخرين الذين انتحروا.

الانتحار: هو الفعل الذي يتضمن تسبب الشخص عمداً في موت نفسه، تُرتكب جريمة الانتحار غالباً بسبب اليأس، والذي كثيراً ما يُعزى إلى اضطراب نفسي مثل

الاكتئـاب، أو الهـوس الاكتئـابي، أو الفصـام، أو إدمـان الكحول، أو تعاطي المخدرات.

وغالباً ما تلعب عوامل الإجهاد مثل الصعوبات المالية، أو المشكلات في العلاقات الشخصية دوراً في ذلك، وقد أوردت بيانات لمنظمة الصحة العالمية أن ٧٥% من حالات الانتحار تسجل ما بين متوسطي الدخل، وسكان الدول الفقيرة، وأن في كل ٤٠ ثانية يرتكب شخص في مكان ما على الكرة الأرضية الانتحار، أي ما مجموعه ٨٠٠ ألف حالة انتحار سنويّاً.

ومن الحقائق المحزنة حول الانتحار أنه تصرف – أو تعامل- دائم لمشكلة غالباً تكون مؤقتة أو عابرة، ويعد الانتحار ثاني مسبب للوفاة في الفئة العمرية من (١٥- ٢٩) عاماً، والطرق الشائعة للانتحار عالميّاً هي تناول المبيدات، والشنق، واستخدام الأسلحة النارية.

تاريخ الانتحار

في أثينا القديمة كان الشخص الذي ينتحر دون موافقة الدولة يُحرم من التكريم المتمثل في الدفن العادي، وكان هذا الشخص يُدفن وحده، على أطراف المدينة دون شاهد قبر أو علامة.

وفي اليونان القديمة كان الانتحار يعتبر وسيلة مقبولة للتعامل مع الهزيمة العسكرية، وفي روما القديمة بينما كان الانتحار مسموحاً به في البداية إلا أنه لاحقاً اعتبِر جريمة ضد الدولة بسبب التكاليف الاقتصادية المترتبة عليه، كما أصدر لويس الرابع عشر ملك فرنسا مرسومًا جنائيّاً في عام ١٦٧٠م، حيث فرض عقاباً أشد كثيراً على هذه الجريمة، كان جسم الشخص المتوفى يُطاف به خلال الشوارع، ووجهه لأسفل ثم يُشنق أو يُلقى به على كومة القمامة، وبالإضافة إلى ذلك كانت تتم مصادرة جميع ممتلكات هذا الشخص.

وعلى مر التاريخ في الكنيسة المسيحية، كان الأشخاص الذين يحاولون الانتحار يحرمون كنسيّاً، أما أولئك الذين ماتوا بسبب الانتحار فكانوا يدفنون خارج المقابر المقدسة.

وفي أواخر القرن التاسع عشر في بريطانيا العظمى، اعتبِرت محاولة الانتحار مساوية لمحاولة القتل، ويمكن أن يُعاقب عليها بالشنق، أما في أوروبا في القرن التاسع عشر، فقد انتقل فعل الانتحار من اعتباره نتيجة للخطيئة إلى اعتباره نتيجة للجنون.

والانتحار في الإسلام معصية يأثم فاعله، وهو حرام اتفاقاً بأدلة من المنقول والمعقول قال الله تعالى: (**ولا تقتلوا أنفسكم**) (البقرة: ١٩٥)، فالنفس ملك لله والحياة هبة الله للإنسان، فليس له أن يستعجل الموت بإزهاق الروح؛ لأن ذلك تدخل فيما لا يملك، ويقوم على أساس الإيمان بالله واليوم الآخر والتسليم لأمر الله وقدره، والصبر وعدم اليأس من رحمة الله، وأن الله يجازي العباد في الدار الآخرة.

الانتحار من وجهة نظر إميل دوركايم

إميل دوركايم (١٨٥٨ -١٩١٧م) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، وهو أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، فقد عرف دوركايم الانتحار بالقول: هي حقيقة اجتماعية غير مادية لها نفس الموضوعية والهيمنة على الفرد مثل

الحقـائق الاجتماعيـة الأخـرى، مثـل: الحمـاس، السـخط، الغضب، إنها تأتي لكل منا من حيث لا يدري، ويمكن أن تحملنا بعيداً رغم أنفسنا.

كعـالم اجتمـاع لم يكـن دوركـايم مهتمـاً بدراسـة لمـاذا أن شخصًا محدداً ينتحر، هذا يجب أن يترك لعالم النفس، لكن دوركـايم كـان مهتمـاً بتوضيح التبـاين في معـدلات الانتحـار، أي أنه كـان مهتماً بـلماذا نجد أن مجموعة معينة لها معدل انتحار أعلى من الأخرى؟.

وقـد قسـم دوركـايم نظريتـه في الانتحـار إلى وجـود أربعـة أنواع للانتحار:

١- الانتحار الأناني: المعدلات العالية من الانتحار الأناني غالباً ما توجد في المجتمعات، التجمعات أو المجموعات التي يكـون فيهـا الفـرد غـير منـدمج تمامـاً في الوحـدة الاجتماعيـة الكـبرى، كمـا أن للجمعيـات الـتي لهـا ضـمير جمعـي مثـل: المؤسسـات الجمعيـة لهـا دور كبـير في الوقايـة مـن الانتحـار، لـذلك يقـول دوركـايم: الـدين يحمـي الإنسـان مـن الرغبـة في تحطيم الذات، ما يكّون الدين هو وجود عدد من المعتقدات والممارسات التقليدية المشتركة بين كل المؤمنين، ولذا فهي

ملزمة، وكلما تعددت هذه الحالة العقلية الجمعية وقويت كلما ازداد الاندماج في المجموعة الدينية، وكذلك ازدادت القيمة الواقية.

كما أن تفكك المجتمع ينتج تيارات اجتماعية مميزة وهي السبب الأساسي في تباين معدلات الانتحار، مثلًا تحدث دوركايم عن تفكك المجتمع الذي يقود إلى تيارات من الكآبة والخيبة، التفكك الأخلاقي للمجتمع يعرض الفرد لارتكاب فعل الانتحار، لكن لا بد من وجود تيارات الكآبة لحدوث التباين في معدلات الانتحار الأناني، وعليه فإن الانتحار الأناني غالباً ما يحدث عندما يكون الاندماج الاجتماعي ضعيفاً جدّاً.

٢- الانتحار الإيثاري: الانتحار الإيثاري يحدث عندما يكون الاندماج الاجتماعي قوي جدّاً، الفرد يجبر حرفيّاً على ارتكاب فعل الانتحار، ربما يكون أفضل نموذج للانتحار الإيثاري ذلك الانتحار الجماعي لأتباع (جمعية جونز المتعصبة)، وهي طائفة دينية أمريكية بقيادة جيم جونز، الذين تناولوا وبوعي كامل مشروب سام، وفي بعض الحالات سقوا أطفالهم أيضاً، فمن وجهة نظر دوركايم إن الذين

يرتكبون فعل الانتحار الإيثاري يفعلون ذلك لأنهم يحسون أن ذلك هو واجبهم.

في حين أن معدلات الانتحار الأناني العالية تنتج من التمزق والاكتئاب الحزين، فإن الزيادة في معدلات الانتحار الإيثاري تأتي من الأمل لأنها تعتمد على الاعتقاد في التصور الجميل لما بعد هذه الحياة.

٣- الانتحار اللامعياري: ويحدث هذا النوع من الانتحار من وجهة نظر دوركايم عندما تضطرب ضوابط المجتمع، وترتفع معدلاتها إذا كانت طبيعة الاضطراب إيجابية الانتعاش الاقتصادي مثلًا، أو سلبية الكساد الاقتصادي كلا النوعين من الاضطراب يؤدي إلى التعطيل المؤقت للجماعة عن أداء دورها السلطوي على الأفراد.

فمثلاً: إغلاق مصنع نتيجة للكساد الاقتصادي ربما يؤدي إلى فقدان وظيفة، ونتيجة ذلك أن الفرد ينقطع عن تأثير ضوابط الشركة والوظيفة، ويترك الفرد فريسة لأثر تيارات الانتحار اللامعيارية، وبالعكس فالنجاح الاقتصادي ربما يقود الفرد إلى ترك عمله والانتقال إلى مجتمع جديد، وربما يتخذ زوجة جديدة، كل هذه التغيرات تؤدي إلى أن

تترك الفرد في فترات الانتعاش الاقتصادي فريسةً لأثر تيارات الانتحار اللامعيارية.

٤- الانتحار القدري: إن الانتحار القدري يحدث في الحالات التي تكون فيها الضوابط متجاوزة للحد المرغوب فيه، وصف دوركايم الذين يرتكبون فعل الانتحار القدري بأنهم: أشخاص مستقبلهم مغلق بقسوة، ونزواتهم خنقت بعنف عن طريق نظام قهري، المثال التقليدي هو الرقيق الذي يقتل نفسه بسبب عدم الأمل المصاحب للضوابط القاهرة لكل أفعاله.

ابن القارح في ضيافة المعرّي

في يـوم مـن أيام الربـع الأول مـن القـرن الخـامس الهجـري سأل أحد الطلاب أبا العلاء عن ابن القـارح المتوفي (٤٢٢ هـ)، فكان رد أبا العلاء بالقول: أعرفه خبراً [سمعت عنه ولا أعرفـه شخصـياً] هـو الـذي هجـا أبا القاسـم بـن علـي بـن الحسين المغربي، لقد كُتبت (الرسالة القارحية) اعتراضاً على هذه الجملة، والتي تم إرسالها إلى المعّري، ومن ثم فإن رسالة الغفران كتبت رداً على هذه الرسالة، ومنذ ذلك الحين اشتهر ابـن القـارح في المشـهد الأدبي القـديم والحـديث، لأنـه كـان

الحافز لكتابة رسالة الغفران، وسواء أكان ابن القارح مرسلاً أم مستقبلاً فإن حضوره بالغ الأهمية لعدة إعتبارات:

١- من حيث الفعل كان ابن القارح هو البادئ بالكتابة إلى أبي العلاء، وهذا يعني أنه لولا الرسالة القارحية لما كتبت رسالة الغفران.

٢- من حيث حضوره في ذهن أبي العلاء في زمن كتابة رسالة الغفران.

٣- من حيث حضوره في ذهن القارئ في زمن قراءة رسالة الغفران في فترة لاحقة.

إن غياب النقطة (١) يعني غياب الحافز، وغياب النقطة (٢) يعني غياب المستقبل المباشر، وغياب النقطة (٣) يعني غياب المرجع، وفي حالة غياب أحد هذه العناصر تستحيل الكتابة أو القراءة، إن هذا الحضور يجعل ابن القارح يؤدي دور البطولة في رسالة الغفران.

في القسم الأول من رسالة الغفران الذي جاء على شكل قصة متخيلة لرحلة آخروية على غرار كتاب (مسامرات الأموات واستفتاء ميت) للسميساطي، ظهر ابن القارح في صورة تقترب إلى حد كبير من صورة البطل المركزي الذي

تتمحور حوله الشخصيات والأحداث، فقد تخيل فيها أبو العلاء أن ابن القارح بأرض المحشر في يوم القيامة، ثم غفر له فأدخل الجنة حيث كان يطوف فيها وينعم بطيباتها، ويجتمع بطائفة من الشعراء الجاهلية والإسلام، ويسألهم كيف نالوا الغفران ويعقد معهم المجالس الأدبية ثم ينتقل إلى جنة العفاريت فإلى الجحيم، ومن الجحيم يعود على الجنة، أما في القسم الثاني الجوابي فقد كان حضور ابن القارح حضوراً فاعلاً، لأنه هو الذي يحدد المواضيع محل النقاش حيث كان أبو العلاء يرد في هذا القسم على رسالة ابن القارح فقرة فقرة.

عندما كتب ابن القارح رسالته لم تكن بينه وبين أبي العلاء علاقة شخصية أو معرفة مباشرة، والحدث الذي أثار فيه انفعالاً دفعه إلى كتابة الرسالة القارحية هو هذه الجملة التي ذكرتها سابقاً التي قالها أبي العلاء، متحدثاً عن ابن القارح (هو الذي هجا أبا القاسم)، حيث أدرك ابن القارح دلالة هذه الجملة بكل أبعادها، لذلك نجده يرد على أبي العلاء: فذلك منه –أدام الله عزه– رائع لي، خوفاً أن

يستشر طبعي، وأن يتصورني بصورة من يضع الكفر موضع الشكر.

حين نتأمل رسالة الغفران ندرك أن أبا العلاء المعّري في كهفه المظلم بالمعّرة كان يلعب وهو يعبث بالأديب علي بن منصور، ثم وهو يرسم صورة الجنة ويسبغ عليها قوس قزح من الألوان، وكذلك وهو يرسم مشاهد الجحيم. كان من الممكن أن يرد أبو العلاء على رسالة ابن القارح برسالة رزينة للشكر على التبرئة، ولكنه كان يريد أن يلعب ويرسم بفرشاته وهو ضرير أروع شطحات الخيال الإنساني.

إن الغفران الذي يضاف إلى الرسالة لا يعود على رسالة أبي العلاء كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما يحيل على الرسالة القارحية، إن الغفران تحقق لابن القارح في رسالة أبي العلاء بسبب بركة الرسالة التي أرسلها ابن القارح، لأنها أولاً كانت تأمر بتقبل الشرع، وتعيب من ترك أصلاً إلى فرع، ولأنها ثانياً أظهرت غيرة ابن القارح على الدين وغيظه على الزنادقة والملحدين، ولأنها أخيراً تضمنت ثناء بليغاً على الله عز وجل، لهذه الأسباب مجتمعة: غرس لمولاي الشيخ —إن شاء

الله- بذلك الثناء، شجرة في الجنة لذيذ اجتناء، كلٌ شجرة منه تأخذ ما بين المشرق إلى المغرب بظل غاط.

الإلحاد.. مقدمة قصيرة

الإلحاد (Atheism) كما يدل عليه اسمه موقف سالب، أي يتضمن نفيًا، ففي اللغة اليونانية تعني: إنكاراً ونفياً لما بعدها، والإلحاد في اللغة كما جاء في (لسان العرب) لابن منظور: ومعنى الإلحاد في اللغة الميل عن القصد، ولحد علي في شهادته يلحدُ لحداً أثم ولحد إليه بلسانه، مال الأزهري في قوله تعالى: (**لِسَان الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيّ وَهَذَا لِسَان عَرَبِيّ مُبِين**) (النحل: ١٠٣) قال الفراء قرئ يلحدون فمن قرأ يلحدون أراد يميلون إليه ويُلحدون يعترضون، قال وقوله: (**وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ**)

(الحج: ٢٥) أي باعتراض، وقال الزجاج ومن يرد فيه بإلحاد قيل الإلحاد فيه الشك في الله، وقيل كل ظالم فيه ملحد.

أما كلمة الإلحاد في الإصطلاح: فقد عرفه (جوليان باجيني) بالقول: إن الإلحاد هو الإيمان بعدم وجود إله أو آلهه. فبحسب جوليان فإن الملحد هو الشخص الذي لا يؤمن بأن هناك شيئاً ما وراء العالم الطبيعي الفيزيائي، وليس هناك من خالف مفكر ما وراء الطبيعي يستنبط من وراء الكون.

كما عرف كلمة الإلحاد موسوعة لالاند الفلسفية: بأنها عقيدة قوامها إنكار وجود الله، وفي مكان آخر أشار أندريه لالاند في قاموسه الفلسفي بالقول: لا يمكن تعريف هذه المفردة إلاّ تعريفاً لفظياً نظراً لأن مضمون فكرة التلحيد يتباين وجوباً حسب ترابطه بمختلف التصورات الممكنة لله.

أما (دليل كامبريدج للإلحاد) فأشار بأنه: من الصعب أن نضع تعريفاً للإلحاد لأن هذا المفهوم –مذهب الإلحاد– تطور عبر العصور مواكبة لتطور مفهوم الإله.

ومن حيث دلالة الإلحاد فقد قال الفيلسوف أندريه لالاند بأن لكلمة الإلحاد دلالتين: أولهم دلالة نظرية: الإلحاد

هو مذهب هؤلاء الذين لا يشعرون بالحاجة إلى التمادي في طريق السببية، ثانيهما دلالة علمية: موقف هولاء الذين يعيشون كما لو أن الله لم يوجد، وهنا لا يمكن التلحيد في إنكار وجود الله، بل يكمن في إنكار قيمة فعله الفعّال في المسلك البشري.

وختم لالاند في تعريفه للإلحاد بالقول: والحال فإن هذه مفردة لا تبدو لنا مشتملة إلاّ على قيمة تاريخية ينبغي تحديدها في كل حالة خاصة، وتالياً لا تحمل نظرية محددة فما هو تأكيد للألوهية عند البعض يمكن أن يكون إلحاداً عند البعض الآخر، وعليه فقد تناسب النقاش الفلسفي الذي تنزع من الجهة الثانية الخروج منه.

طبعاً فإن الإله الذي تؤمن به الحضارة هذه غير التي تؤمن به الحضارة تلك، فأنت قد تنفي هذا الإله فتعد ملحداً عند أبناء هذه الثقافة، لكن قد تبقى مؤمناً عند ثقافة أخرى لم تنفِ آلهتها.

فمثلاً المسيحيون الأوائل كانوا يحرقون، كانوا يتخذون مشاعل يضعونهم على جوانب الطرق ألف مسيحي، ويضعون عليهم الزيت ويشعلونهم –في عصر الشهداء كما

يُقال- لأنهم ملاحدة... ماذا أنكروا؟ أنكروا آلهة الإمبراطورية الرومانية، الآلهة الوثنية خصوصاً عبادة الإمبراطور، فكانوا يحرقونهم لأنهم كانوا لا يعبدون الإمبراطور، وعندما جاء قسطنطين أصبحت الديانة الرسمية في روما هي المسيحية، فصار الملحد هو من لا يؤمن بعقائد المسيحيين، وصار يعامل باعتباره ملحداً وقد يقتل أو يسجن أو يعذب.

كما أن قصة نهاية سقراط المأساوية ليست ببعيده عما نقوله، فهذا جون مل يقول: وهذا سقراط حكم عليه مواطنوه بالإعدام بعد أن أدانوه قضائياً لإلحاده، ولأنه فاسد الخلق مارق عن الدين، أتهموه بالإلحاد لأنه لا يؤمن بالإله الذي تؤمن بها المدينة، وتابع مل بالقول: فأدانت الرجل الذي كان آخر إنسان يمكن أن يستحق الموت بوصفه مجرمًا، لأنه كان أجدر أهل عصره بالإجلال.

ولو نظرنا إلى مفهوم الذي تبناه الفيلسوف الهولندي إسبينوزا للإله، ليس هو المفهوم السائد والشائع في الديانات التوحيدية، ولا حتى في ديانات أخرى غير توحيدية، إنما هو سائد في بعض الديانات الشرق أقصوية مفهوم وحدوي،

مفهوم وحدة الوجود (ان الله هو والكون شيء واحد)، وطبعاً هذا المفهوم عند الأديان السماوية يعتبر مفهوماً إلحادياً، وهذا يساوي أو يعادل حتى من أنكر الله، على الرغم من أن إسبينوزا قال: أنا مؤمن بالله على طريقتي.

وفي السياق الإسلامي فإن مصطلح الإلحاد يطلق على من عطل شيئاً من صفات الله، وعلى من أنكر أصلاً من أصول الدين، فهذا مثلاً مُحَمَّد بن زكريا الرازي أنكر النبوة وسخر منها بالقول: الله موجود لكن الله ليس بحاجة إلى أن يتصل بهذا العالم عبر بشر يسمون رسلاً، ما الرسل إلاّ سحرة العقل، فعلى الرغم من عدم إنكاره لوجود الله إلاّ أنه يعتبر من وجهة نظر الحضارة الإسلامية ملحداً.

كما أن أبو حامد الغزالي كفّر كل من ابن سينا والفارابي بمسائل معينة، كقولهم بقدم العالم وإنكارهم لعلم الله بالجزئيات وإنكارهم للمعاد الجسماني، كل هذا كفر بنظر الغزالي، على الرغم من أن ابن سينا أقام (برهان الصديقين) على وجود الله، إلاّ أن برهانه وإيمانه بالله لم ينفعه، فعّد من الزنادقة وعدّوا هو والفارابي ملاحدة، لأنهم خالفوا التصور السائد لدى المسلمين.

نشأة الإلحاد

هناك رأيان متعارضان في ميلاد الإلحاد: رأي يقول: إن الإلحاد لم يولد إلاّ في أوربا في العصور الحديثة، والرأي الثاني يرى بأن بلاد الإغريق عرفت الإلحاد بوجهات نظر فردية، فيلسوف يقول شيئا، شكاك، سوفسطائي، فيلسوف طبيعي... إلخ. والرأي الراجح عندي هو الرأي الثاني، فمثلاً كريتياس كان يزعم: أن الآلهة هي من صنع الخيال البشري، كأفكار يخوف بها المجتمع ويخوّف بها الناس، نفس الفكرة رددها كارل ماركس في القرن التاسع عشر حين قال: الأديان والآلهة كلها ابتداع بشري لضبط المجتمعات، لأجل الأمبراطور، ولأجل الإقطاعي، ولأجل الكنيسة ورجل الدين والرجال الأغنياء يتحكمون في الرعية وفي الضعفاء والمساكين.

كما ذهب الفيلسوف هيراقليطس إلى: أن الجوهر الأول الذي نشأ منه الكون، إنما هو النار، بعيداً عن فكرة الآلهة، وفي القرن الثالث قبل الميلاد أقرّ فيلسوفان مشهوران أيضاً بأنهما لا يؤمنان بوجود الآلهة، ستراتو والفيلسوف تيودوروس، وفي عام (٢٦٢ق.م) في القرن الثالث أعرب

الشاعر الملحمي هوميروس عن رأيه: بأن الآلهة ما هي إلاّ حكام تم تأليههم.

وفي القرن الثالث قبل الميلاد أيضاً أتهم الفيلسوف أبيقور بأنه ملحد، والآن كثير من الملاحدة يحتجون بأبيقور على أنه ملحد وعنده حجج، وهو من أحسن من صاغ حجة الشر حين قال: كيف أؤمن بالله العلي العظيم الحكيم القدير الخيّر، المحب للخلق وأنا أرى في العالم كل هذه المعاناة، وكل التطاحن وكل الشرور والآلام والعذابات والمرائر؟ أنتم تزعمون أن الإله موجود وأنه كلي العلم، وأنه كلي القدرة، وأنه خيّر، إما أن هذا الرب يريد أن يغير هذه الأشياء ولا يقدر على ذلك، فهو عاجز وليس برب، وإما أنه يريد أن يغير وقادر على أنه يغير، ولكنه لا يفعل فهذا عبثي أو شرير حقود! أو إما أنه يريد ويقدر ولكنه لم يقع هذا الشيء لم يغير، معناه أنه غير موجود.

كما أن نشأة الإلحاد في التاريخ الإسلامي ليست ببعيدة، فكان هناك ملاحدة أمثال مُحَمَّد بن زكريا الرازي وابن الراوندي وأبو العلاء المعرّي، فالطبيب الرازي مثلاً طعن في النبوات قائلاً: هذا النبي إذا بعثه الله سيبعثه بأوامر ونواه

وتشريعات، هل العقل يستطيع أن يعرف وأن يُبرر ما أتى النبي منها أو لا يستطيع؟ فإن قلنا العقل يستطيع فلا حاجة لنا بها، وإذا كان العقل لا يستطيع فهي غير معقولة، كيف يكلّف بها العاقل فسأردها أيضًا.

وفي أوربا عام (١٧٨٩م) اشتعلت الثورة الفرنسية تحت عنوان (حرية- إخاء- مساواة)، هذه الثورة كانت ثورة على الدين وعلى الكنيسة وعلى المؤسسات الدينية وعلى القداسة والقديسيين، كما كانت ثورة على الحكم الديني، حيث أعلن القائد الثوري الكبير إيبير: عن عبادة العقل وتوّج آلهة العقل في مذبح كاتدرائية نوتردام في مكان الإله يسوع المصلوب، وألغى القداس وأعطى الإذن بنهب الكنائيس.

ومن الملحدين أيضًا لابلاس كان يقول: لو استطعنا أن نعرف كل المعلومات المتعلقة (نفترض الكون في لحظته الأولى) فإننا نستطيع أن نعرف أي شيء عن أي شيء إلى نهاية الأمر، أي يعني: أن المسألة محسوبة كلها وتعمل بآلية منضبطة ودقيقة، لا حاجة إلى الإله لا مبتدءاً ولا توسطاً ولا انتهاءً.

الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر، كان يقول: أنا أنكر وجود الله هكذا بالمطلق، لكن قولي هو أن الله في يوم من الأيام كان موجوداً، وكان ينطق وكان يتصل بالإنسان ثم صمت بالكامل لم يعد يسمع له صوت، أين هذا الإله لقد فقدناه لسنا بحاجة إليه وسنعيش بدونه ونحن أفضل بدونه، لأن المسؤلية ستلقي على عاتقنا بالكامل، نحن لسنا ذلكم الطفل الذي يعيش في رعاية أبيه أو أبويه بل على العكس نحن أطفال بلا آباء، الآن وسوف نجابه المسؤلية بحس المسؤلية الكاملة، ويتابع سارتر مقتبساً من مونتيسكيو بالقول: يبدو أن في ذهن الإنسان ثقباً يمكن أن تدعوه ثقب الله، هذا الثقب هو الذي حمل الإنسان عبر العصور على أن يتشبث بمفهوم الله ووجود الله، من أجل أن يضفي المعنى على عالم ووجود لا معنى له.

أما النسخة الأكثر حداثة من الإلحاد فنراه عند جون ديوي الفيلسوف الأمريكي حين قال: الطبيعة كافية تفسر نفسها لا تحتاج إلى أي مبدأ آخر مفارق لها على الإطلاق، وافتراض أي مبدأ هو اغتيال الإنسان واغتيال لقدرات الإنسان وتعليم الإنسان الكسل وتغريب له عن نفسه، وتابع

ديوي القول: الإيمان بآلهة أو إله معناه أن هذا الإنسان يحمّل هذه الآلهة معظم الأعباء، ويجلس هو بلا مسؤلية لأني ضد الآلهة.

ونختم هذه المقالة بالقول: بأن ظاهرة الإلحاد تعد من أخطر الظواهر في تطور الحياة الروحية، وهي أيضاً ظاهرة ضرورية النشأة في كل الحضارات خاصة عندما تكون في دور المدنية، ويختلف ظاهرة الإلحاد وفقاً لروح الحضارة التي انبثقت فيها.

وإذا كان الإلحاد الغربي بنزعة الديناميكية هو ذلك الذي عبر الفيلسوف الألماني نيتشه حين قال: لقد مات الله، وإذا كان الإلحاد اليوناني على لسان فلاسفة اليونان هو الذي يقول: إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت، فإن الإلحاد في العالم الإسلامي هو الذي يقول: لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء.

بحثاً عن روحِ والدتي في العالم الآخر

في بداية مناقشتنا لهذا الموضوع علينا أولاً أن نُميز بين ثلاثة أفكار يبدو عليهم التداخل فيما بينهم، بحيث من خلالها سنعالج قضية يعد من أصعب القضايا التي مرّ على البشرية منذ القِدم ولا تزال يتردد في العقل الحديث والتي هي: هل هناك حياة بعد الموت؟، وقد أصرّ الكثير من الفلاسفة إلى القول أنه لا مجال للتساؤل عن إمكانية الحياة بعد الموت نظراً لِتحلل النظام الجسماني، ولأن النظام العصبي لم يعد له وجود وهو الذي كان يتفاعل مع العالم

الخارجي، وبناءً على ذلك أصبحت هذه النظرية غير ذات أساس عقلاني أو واقعي.

الفكرة الأولى: مسألة الخلود، وهي العقيدة التي كانت تخص الآلهة في بلاد ما بين النهرين، والخلود هو الحياة الأبدية دون نهاية أو الموت، فمنذ القِدم داعبت فكرة البحث عن الخلود العقل البشري ولعل جلجامش كان من الأوائل الذين سعوا للحصول على الحياة الأبدية والشباب الدائم، فكم كانت ساقية الآلهة سيدوري تحاول إقناعه بأن يجعل من كل يومٍ عيداً بدلاً من إضاعة الوقت في البحث عن الحياة الأبدية، فالموت هو قدر البشر جميعاً، فكانت تقول له: إلى أين تسعى يا جلجامش، إن الحياة التي تبغي لن تجد، إذ لما خلق الآلهة البشر قدرت الموت على البشرية. واستأثرت هي بالحياة، أما أنت يا جلجامش فاجعل كرشك مملوءاً، وكن فرحاً مبتهجاً ليل نهار، وأقم الأفراح في كل يوم من أيامك، وارقص والعب ليل نهار، هذا هو نصيب البشر.

ولكن عبثاً حاولت هذه الحسناء الجميلة، ومضى جلجامش في رحلته بحثاً عن ضالته، إلاّ أنه عاد خائباً بعد رحلتٍ طويلة وشاقة، فالعشبة السحرية التي تمنح الخلود

ابتلعتها أفعى ضخمة بينما كان يستحم في النهر، وفي النهاية عاد هذا الملك المِقدام حزيناً إلى أسوار مدينته الضخمة التي شيدها بنفسه، وأدرك حينها أن هذه الأسوار المتينة هي التي ستخلد اسمه وأنه لا بد أن يموت يوماً.

لا توجد هناك ما يثبت إمكانية عودة روح الميت إلى جسده أو عقيدة اليوم الآخر في حضارة بلاد ما بين النهرين، وهذا ما نجده واضحاً على لسان جلجامش حين يندب صديقه انكيدوا فيقول: آه لقد صار صاحبي الذي أحببت تراباً، وأنا سأضطجع مثله فلا أقوم أبد الآبدين.

كما وأن عالم الأحياء في نظرهم هو دار الثواب والعقاب وليس عالم الأموات، حيث كان سكان بلاد الرافدين يعتقدون أن الخطيئة قديمة قِدم الإنسان يتعرض لارتكابها دائماً بقصد أو بدون قصد، وارتكاب أي خطيئة ينجم عنه أضرار جسيمة تتجلى في أمرين:

الأولى: يتخلى الآلهة عنه فيقع عندئذٍ فريسة للمصائب والكوارث والأمراض وتتلاشي السكينة والهناء.

والثاني: تقصير أجل الحياة وإحلال الموت بالمذنب عقاباً له على ما ارتكبه من خطيئة.

أما الثواب فهو صفاء العيش وطول العمر الذي يلحق من يفعل الفضيلة والحسنات والأعمال الورعة كالخوف من الآلهة وتقديم القرابين وبناء المعابد، وصنع التماثيل للآلهة، وهذا ما يتجلى في قول سرجون: لحفظ راحتي وإطالة أيامي واستقرار حكمي أركع على الدوام بنفسي في العبادة.

الفكرة الثانية: مسألة العود الأبدي، حيث أن آراء هذه الفكرة ليست مألوفة إلاّ في الأساطير الهندية المقدسة القديمة حول الأبدية والخلود وعودة الزمن وإمكانية التقاء زمن الماضي مع زمن المستقبل في نقطة حاسمة هي الآن، ويتحقق العود الأبدي إذا كان الزمن يسير بشكل دائري وهذا ما دعى شوبنهاور في كتابه (العالم كإرادة وتمثل) إلى أن يقول: إن الرمز الحق للطبيعة في كل زمان ومكان هو الدائرة، لأنها أنموذج أو نمط التواتر، تلك في الحقيقة هي أكثر الصور في الطبيعة شمولاً، حيث تضم كل شيء من مسارات النجوم حتى الموت ونشوء الكيانات المنظمة وبها وحدها وفي غمار نبع لا يتوقف عن الجريان من زمان ومضامينه يصبح وجوداً دائماً أي الطبيعة أمراً ممكناً.

وتفترض فكرة العود الأبدي أن الكون والإنسان وكل

الأشياء سيُعاد خلقها من جديد بعد موتها، وهذه الدورة الحياتية ليست هي النهاية إذ ستعقبها دورات مشابهة لها وإلى الأبد، فكل دورة حياة تشبه التي سبقتها وكأنها نسخة عنها، فالإنسان وكل الموجودات ستظهر على مسرح الحياة كما كانت في السابق دون زيادة أو نقصان، وأن الأحداث والظواهر وكل النشاطات التي جرت في الحياة ستعود كلها مرة أخرى مشابهة إلى الدورة السابقة، وبذلك يقول نيتشه على لسان زارا: ها أنذا أموت وأتوارى وعما قليل أصبح عدماً فإن الأرواح تفنى كما تفنى الجسوم، غير أن شبكة العلل الدائرة بي ستعود يوماً فتخلقني مجدداً فما أنا إلاّ جزء عن علل العودة الأبدية لكل شيء، سأعود بعودة هذه الشمس وهذه الأرض ومعي هذا النسر وهذا الأفعوان سأعود لا لحياة جديدة ولا لحياة أفضل ولا لحياة مشابهة، بل إنني سأعود أبداً إلى هذه الحياة بعينها إجمالاً وتفصيلاً.

الفكرة الثالثة: مسألة الحياة بعد الموت، لا شك أن عقيدة الحياة بعد الموت أسبق من عقيدة الخلود ومن عقيدة العود الأبدي، فقد اعتقد بها الإنسان القديم حين كان يدفن موتاه، وقد ذكر المؤرخ اليوناني الشهير هيرودوت مرة:

إن المصريين كانوا من أوائل الشعوب التي اعتقدت بخلود الروح، فقد عثر على نقوش مدونة على الأهرامات أو ما يسمى بكتاب الموتى الفرعوني عن بردية آنى بالمتحف البريطاني، تنص على أن النفس خالدة لا تموت، وقد اعتقد المصريون أيام الأسرة الخامسة منذ عام (٢٦٠٠ ق.م) والتي كان أول ملوكها أوسركاف بحياة أخرى وإنها باقية بعد هذه الدنيا الفانية، بل إن دنيانا ليست إلاّ ممراً إلى ذلك الخلود، وكان أوسركاف أول من بني فناءاً للشمس في أبو صير لتقام فيه طقوس للملك المتوفى في إطار عقيدة الشمس التي ازدهرت في عصر الأسرة الخامسة، وقد قام اعتقادهم بالحياة الآخرة على أساسين:

١- إن هذه الدنيا معترك يتنازع فيه الشر والخير والبر والفاجر، وكثيراً ما نرى في هذا المعترك انتصار الشر على الخير وبغي الفجار على الأبرار، فلو لم يكن هناك يوم كله للخير وكله على الشر يُحاسب المسيء على إساءته ويكافئ المحسن على إحسانه ما استقام العدل الإلهي.

٢- اعتقادهم في النفس الإنسانية، فهم يعتقدون وجود نفس تنفصل عن الجسم وإن كانت تحل فيه، وأن النفس

ذات أربع شعب: إحداها الروح وهي أساس القوى في الإنسان، والثانية: العقل والإرادة، والثالثة: صورة من الأثير أو مادة أدق منه على هيئة الجسم تماماً، والرابعة: الجوهر الخالد السامي الذي يشترك فيه الإنسان مع الآلهة وهو سر الوجود والعلو، وهذه الشعبة من شعب النفس متصلة بعالم الآلهة ما دام الإنسان على قيد الحياة، فإذا مات اتصلت به اتصالاً وثيقاً، أما الروح فهي تظل تتردد على الإنسان في قبره إلى أن يجتاز الحساب ويصل إلى مرتبة الثواب وعندئذٍ تعود إليه فيشعر بما يشعر به الأحياء.

وكان المصريون يعتقدون أن النفس لا تعيش إلاّ إذا كان الجسم سليماً، وسلامته هي التي تجعله صالحاً لعودة الروح إليه بعد أن فارقته بالموت، لذا بذلوا أقصى الجهد في سبيل المحافظة على الجسم وجعله صالحاً لحلول النفس فيه بعد الموت، وهذا ما أدى بهم لأن يخترعوا تحنيط الموتى وبقاء المومياء على هيئة من التماسك وعدم التحلل لكي تعود النفس إلى غلافها، ولقد اجتهدوا مع ذلك في إقامة تماثيل للموتى تشبه أجسادهم تمام الشبه لكي تحل فيها النفس إن كان الجسم غير صالح، وقد عددوا التماثيل للميت الواحد

لزيادة احتمال الصلاح فيها فتكون الروح في فسحة من الأماكن فتنتقل من هذا إلى ذاك.

كما كانوا يعتقدون أيضاً أن روح الميت في العالم الآخر يحتاج إلى ما يحتاج إليه الأحياء في هذه الدنيا من طعام وشراب، وأن ما يقدم من ذلك في الدنيا قرباناً على أرواح الأموات يفيدهم في الآخرة، ولذلك تكون روح الميت في أشد الألم إذا لم تقدم القرابين من طعام وشراب وما إلى ذلك.

أما عقيدة البرهمية في اليوم الآخر، فتتمثل في حرق أجسام أكابرهم بعد الموت وذلك لأن النار في اشتعالها تعلوا شعلتها إلى أعلى بخط عمودي على أفق الأرض، والعمود أقرب المستقيمات بين السطوح والخطوط، ولذا تتجه الروح بهذا الاحتراق إلى أعلى سائرة باتجاه عمودي فتصعد إلى السماء في الملكوت الأعلى في أقرب زمن، وهناك سبب آخر في حرق أجسام كبرائهم بعد موتهم وهو أن الاحتراق يتم من أجل تخليص الروح من غلاف الجسم تخليصاً تاماً، وذلك أن في الجسم نقطة بها يكون الإنسان وهي متأشبه بالجسم متصلة به فلا تخلص منه إلاّ باحتراق أمشاجه،

فعندئذ تتخلص تلك النقطة وهي معنى الإنسان، وبتخليصها تتخلص الروح من الجسم وتعلو عنه لتتصل بجسم آخر أو لتسمو إلى درجة الملائكة إن كانت قد وصلت إلى درجة الخلاص، وإذا تخلصت الروح من الجسم كان أمامها ثلاث عوالم:

أولها: العالم الأعلى وهو عالم الملائكة تصعد إليه الروح إن كانت بعملها تستحق الصعود إليه والخلاص من الجسم والسمو إلى الملكوت الأعلى.

ثانيها: عالم الناس وهو عالمنا الحاضر معشر الآدميين، والنفس تعود إليه بالحلول في جسم إنساني آخر لتكتسب عمل خير ولتتجنب عمل شر إذا كانت أعمالها في الجسم الأول لا ترفعها إلى مراتب التقديس في أعلى عليّين، ولا تنزل بها إلى أسفل سافلين.

ثالثها: عالم جهنم وهذا العالم يكون لمرتكبي الخطايا الواقعين في الذنوب، وليس هناك جهنم واحدة بل لكل أصحاب ذنب جهنم خاصة بمقدار يتناسب مع ذنبهم ومقدار ما فيهم من فسوق عن الدين وخروج من حظيرته.

أما اليوم الآخر في الديانة البوذية فليس له وجود، أو بتعبير آخر لم تهتم هذه الديانة بما وراء الطبيعة، بل كانت كل عنايتها لإصلاح الإنسانية بإنقاذها من الآلام وإبعادها عن ويلاتها برياضة الإنسان على هجر اللذات وتربية الإرادة على إهمال هذه اللذات وعدم العناية بها، فليس عندهم عالم آخر على النحو المعهود في الديانة المصرية أو البرهمية، إنما هو مقاومة للشهوات وتجرد من الأطماع وانسلاخ من الذاتية تؤدي بالنهاية إلى الفناء في روح الأعظم أو (النيرفانا) والإتحاد بذات الإله.

وفي بلاد الإغريق القديمة تظهر اليوم الآخر في أوديسية هوميروس حين ذكر الأسطورة أن أوديسيوس هبط إلى الهيدز تحت الأرض وهي مظلمة تهبط إليها أرواح الموتى مباشرة ويقوم عليها الإله بلوتو ويستطيع بعض الأحياء أن يهبطوا إليها بطرق خاصة كما هبط إليها أوديسيوس، وفيها جعل هوميروس ظل أخيل يُعبّر عن وجهة نظره عن الموت لأوديسيوس وقال: أناشدك يا أوديسيوس الشهير ألاّ تتحدث برفق عن الموت، لقد كنت أوثر أن أعيش في الدنيا كأحقر إنسان، وأبتلع بلقمات قليلات من أن أقيم هنا

وأحكم كملك لا ينازع سلطانه أحد في مملكة الأشباح، كما رأى أيضاً في الهيدز الأله مينوس جالساً على عرشه والصولجان الذهبي في يده والموتى يعرضون عليه قضاياهم.

ولا يخفى على قارئ (مسامرات الأموات) للوقيانوس السميساطي مدى تأثير عقيدة اليوم الآخر على حياة الشعب الروماني وفلاسفتهم، أما فرجيل صاحب (الإنيادة) فقد جعل إينياس بطل الملحة يدخل مرة إلى العالم السفلي للالتقاء بروح أبيه انشيز لاستفتائها في مستقبله ومستقبل ذريته، ويهبط مع كاهنة تقوده إلى منازل الموتى وقد امتلأت أشباحاً وأرواحاً، ويعبران نهر ستكس وهو نهر في الجحيم ويشرف على عبورها شارون الكئيب الذي يقود أرواح الموتى، ثم تمضي الكاهنة مع إينياس في عالم كله يأس وقنوط وهناك يلتقي بكثيرين من أبطال طروادة، وأخيراً يلقى أباه فينبئه بما قد كتب لسلالته من مجد وفخار.

وفي الديانة اليهودية نكاد لا نجد عقيدة اليوم الآخر فيها، رغم وجود بعض الإشارات الغامضة هنا وهناك في التوراة إلاّ أنها بمجملها لا تثبت الحياة الآخرة، ففي سفر التثنية مثلاً يوجد نصٌ يدل على وجود يوم القيامة ولكن مقصوده مبهم

لا يُعرف منه هل يُقصد به الجزاء في اليوم الآخرة أم أن الجزاء يكون في أحد أيام هذه الحياة الدنيا (**أَلَيسَ ذلِكَ مكنُوزاً عِندي مختُوماً عَلَيهِ فِي خَزَائِني؟ لِيَ النَّقمَةُ وَالجَزَاءُ. فِي وَقتٍ تَزِلُّ أَقدَامُهُم. إِنَّ يَومَ هَلاَكِهِم قَرِيبٌ وَالمُهَيَّآتُ لَهُم مُسرِعَةٌ**) (سفر التثنيه، ٣٢: ٣٤– ٣٥)، وهناك بعض النصوص في التوراة تشعرنا بوجود هذه العقيدة كما في الآية (**اَلنَّفسُ الَّتِي تُخطِئُ هِيَ تَمُوتُ. وَالإِنسانُ الَّذيِ كَانَ بَارّاً وَفَعَلَ حَقّاً وَعَدلاً... وَسَلَكَ فِي فَرَائِضِي وَحَفِظَ أَحكَامِي لَيعمَلَ بِالحَقَّ فَهُوَ بَارٌّ. حَيَاةً يَحيَا**) (سفر حزقيال، ١٨: ٤– ٩)، ولا حياة دائمة في الدنيا بل في الآخرة، والآية (**وَكَثِيرُونَ مِنَ الرَّاقِدِينَ فِي تُرَابِ الأَرضِ يَستَيقِظُونَ، هؤُلاَءِ إِلَى الحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ، وَهؤُلاَءِ إِلَى العَارِ لِلاِزدِرَاءِ الأَبَدِيِّ**) (سفر دانيال، ١٢: ٢)، والآية (**تَحيَا أَموَاتُكَ، تَقُومُ الجُثَثُ. استَيقِظُوا، تَرَنَّمُوا يَاسُكَّانَ التُّرَابِ**) (سفر إشعياء، ٢٦: ١٩)، إن الآيات التي تذكر اليوم الآخرة في التوراة محدودة جداً ولا تعطي فكرة واضحة عن هذه العقيدة، وقد ذهب مُحَّد الغزالي في كتابه (المحاور الخمسة) إلى القول بأنه: نكاد نجد أسفار موسى الخمسة التي تتصدّر العهد القديم وتسمى

التوراة، إنها خالية من أي ذكر للبعث والجزاء، خالية من أي ترغيب في الجنة أو ترهيب من النار، كأن مؤلف كتاب (رأس المال) لكارل ماركس هو الذي وضع هذه التوراة!.

في حين يرى ابن كمونة في كتابه (تنقيح الأبحاث): إنه من المعتقد لدى اليهود أن ثواب الطاعة هو الخلود في نعيم الجنة، وإن عقاب المعصية هو العذاب في جهنم، من غير خلود لمعتقد هذه الشريعة وإن كان عاصياً على أنه لم يبين شيئاً عن ذلك في التوراة تبييناً صريحاً، لكن نقله أحبار الأمة وعلماؤهم ونقله شرعهم، بالغين إلى درجة الاستقصاء في ذكر الجنة والنار ووصف النعيم والعذاب، أو بتعبير آخر أن الصالحين يعيشون في ذاكرة الله والناس إلى الأبد، وهم يقضون حياتهم قريبين من عين الله ويكونون معروفين عند الله، أما الأشرار فلا، هذا كان جزاء أولئك وعقاب هؤلاء.

وفي اللاهوت المسيحي يوجد مصطلح (إسخاتولوجيا) أو علم الآخرويات أو علم آخر الزمان، وهي كلمة يونانية الأصل تعني: دراسة الآخرويات يهتم بما يعتقد أنه الأحداث الأخيرة قبل نهاية العالم ومجيء المسيح، حيث أعلن الكتاب المقدس عن وجود قيامتين الأولى والثانية، وأن الفترة ما

بينهما هي ألف سنة، تقع القيامة الأولى عند رجوع المسيح إلى هذا العالم ليأخذ شعبه إليه، وتقع القيامة الثانية عند نهاية الألف سنة، فعند مجيء المسيح في القيامة الأولى يكون الأموات من هابيل إلى نهاية العالم في القبور، ولسوف يسمع جميع القديسين الراقدين ذلك الصوت المبارك في القيامة الأولى، أما الراقدون من الخطاة فسوف يسمعونه في القيامة الثانية (**فَإِنَّهُ تَأْتِي سَاعَةٌ فِيهَا يَسمَعُ جَمِيعُ ٱلَّذِينَ فِي القُبُورِ صَوتَهُ، فَيَخرُجُ ٱلَّذِينَ فَعلُوا الصَّالِحَاتِ إلَى قِيَامَةِ الحَيَاةِ، والَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَى قَيامَةِ الدَّينُونَةِ**) (إنجيل يوحنا، ٥: ٢٨- ٢٩)، وقيام القديسين والأبرار يكون عندما ينادي صوت الرب (**اِستَيقِظِي اِستَيقِظِي!... اِنتَفِظِي مِنَ التُّرَابِ... انحَلِّي مِن رُبُطِ عُنُقِكِ**) (سفر اشعياء، ٥٢: ١- ٢)، حينها تدفع جيوش الملائكة كالنسور إلى قبور القديسين وإلى بيوتهم لملاقاة الرب في الهواء، لكي يعيشوا مع المسيح ألف سنة وتلبس روح الأبرار جسداً من جديد وتقوم به لتعيش حياة دائمة مجيدة مع المسيح ويحيون في سعادة إلى الأبد (**مُبَارَكٌ وَمُقَدَّسٌ مَن لَهُ نَصِيبٌ فِي القِيَامَةِ الأُولَى. هؤُلاَءِ لَيسَ لِلمَوتِ الثَّانِي سُلطَانٌ عَلَيهِم، بَل سَيَكُونُونَ**

كَهَنَةً لله وَالمَسِيحِ، وَسَيَملِكُونَ مَعَهُ أَلفَ سَنَةٍ) (رؤيا يوحنا اللاهـــــــوتي، ٢٠ : ٦).

إن اختطاف القديسين والأبرار إلى السماء في بداية ألف سنة وموت الأشرار يترك الأرض خالية وخربة، وخلال هذه المدة يمسي الشيطان مقيداً بلا عمل لأن جميع الأشرار أموات طوال هذه المدة، وعند مجيء الثاني للمسيح يبدأ القيامة الثانية التي يحيي فيها الأشرار وتلبس أجساداً غير قابلة للفناء، حينها يخرج الشيطان من سجنه ليضل من في الأرض بمن فيهم يأجوج ومأجوج الذين يجتمعون معه للحرب ويحيطون بمعسكر القديسين والأبرار من كل جانب، فتنزل نارٌ من عند الله وتأكلهم من أخرهم، أما إبليس فيُطرح في بحيرة النار والكبريت حيث الوحوش والأنبياء الكذبة لكي يعذبوا نهاراً وليلاً إلى أبد الآبدين **(ثُمَّ مَتَى تَمَّتِ الأَلفُ السَّنَةِ يُحَلُّ الشَّيطَانُ مِن سِجنِهِ، وَيَخرُجُ لِيُضِلَّ الأُمَمَ الَّذِينَ فِي أَربَعِ زَوَايَا الأَرضِ: جُوجَ وَمَاجُوجَ، لِيَجمَعَهُم لِلحَربِ، الَّذِينَ عَدَدُهُم مِثلُ رَملِ البَحرِ. فَصَعِدُوا عَلَى عَرضِ الأَرضِ، وأَحَاطُوا بِمُعَسكَرِ القِدّيسِينَ وَبِالمَدِينَةِ المَحبُوبَةِ، فَنَزَلت نَارٌ مِن عِندِ الله مِنَ السَّمَاءِ**

وَأَكَلَتهُم. وَإِبلِيس الَّذِي كَانَ يُضِلُّهُم طُرِحَ فِي بُحَيرَةِ النَّارِ وَالكِبرِيتِ، حَيثُ الوَحشُ وَالنَّبِيُّ الكَذَّابُ. وَسَيُعذَّبُونَ نَهَاراً وَلَيلاً إِلى أَبَدِ الآبِدِينَ) (رؤيا يوحنا اللاهوتي، ٢٠: ٧- ١٠).

فالقيامة في الديانة المسيحية مرتبطة بقيام المسيح عيسى ورجوعه: (**فَإِن لَم تَكُن قِيَامَةُ أَموَاتٍ فَلاَ يَكُونُ المَسِيحُ قَد قَامَ!**) (رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، ١٥: ١٣)، ولقد حاول تلامذة المسيح معرفة وقت رجوعه فقال لهم: (**لَيسَ لَكُم أَن تَعرِفُوا الأَزمِنَةَ وَالأَوقَاتَ الَّتِي جَعَلَهَا الآبُ فِي سُلطَانِهِ**) (أعمال الرسل، ١: ٧)، ولكنه أعطى بعض الإشارات على قيامه وهي ما تكون أشبه بعلامات أشراط الساعة عند المسلمين من الانحطاط الخلقي وحروب (**وَسَوفَ تَسمَعُونَ بِحُرُوبٍ وَأَخبَارِ حُرُوبٍ. اُنظُرُوا، لاَ تَرتَاعُوا**) (إنجيل متّى، ٢٤: ٦) وكوارث ومجاعات (**وَتَكُونُ مَجَاعَاتٌ وَأَوبِئَةٌ وَزَلاَزِلُ فِي أَمَاكِنَ**) (إنجيل متّى، ٢٤: ٧) وظهور المسيح الدجال (**حِينَئِذٍ إِن قَالَ لَكُم أَحَدٌ: هُوَذَا المَسِيحُ هُنَا! أَو: هُنَاكَ! فَلاَ تُصَدِّقُوا. لِأَنَّهُ سَيَقُومُ مُسَحَاءُ كَذَبَةٌ وَأَنبِيَاءُ كَذَبَةٌ وَيُعطُونَ آيَاتٍ عَظِيمَةً وَعَجَائِبَ، حَتَّى**

يُضِلُّو لَو أَمكَنَ المُختَارِينَ أَيضاً) (إنجيل متّى، ٢٤: ٢٣- ٢٤).

يعتقد المسيحيون أن المسيح بعد أن ارتفع إلى السماء جلس بجوار الأب استعداداً لاستقبال الناس ليوم الحشر ليحاسبهم على ما فعلوه **(لَابُدَّ أَنَّنَا جَمِيعاً نُظهَرُ أَمَامَ كُرسِيِّ المَسِيحِ، لِيَنَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مَا كَانَ بِالجَسَدِ بِحَسَبِ مَا صَنَعَ، خَيراً كَانَ أَم شَرّاً)** (رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس، ٥: ١٠)، وإن كل إنسان سيقف أمام الله بشخصه وهي عامة لجميع البشر، فيُحاسب الإنسان على أقواله وأعماله **(إِنَّ كُلَّ كَلِمَةٍ بَطَّالَةٍ يَتَكَلَّمُ بِهَا النَّاسُ سَوفَ يُعطُونَ عَنهَا حِسَاباً يَومَ الدِّينِ. لَأَنَّكَ بِكَلَامِكَ تَتَبَرَّرُ وَبِكَلَامِكَ تُدَانُ)** (إنجيل متّى، ١٢: ٣٦- ٣٧).

أما الديانة الإسلامية فتُعتبر الإيمان بعقيدة اليوم الآخر من الأركان الأساسية للإيمان بعد الإقرار بوحدانية الله، بحث لا تقوم هذا الدين إلاّ عليها ولا يكمل الإيمان إلاّ بها **(وبالآخرة هم يوقنون)** (البقرة: ٤)، فمعرفة الله تؤدي من وجهة نظر المسلم إلى معرفة مصدر الكون والهدف من خلقه، بينما الإيمان باليوم الآخر تُعرفهُ بمصيره بعد الموت

(**واتقـوا يومـا ترجعـون فيـه إلى الله ثم تـوفى كـل نفـس مـا كسـبت وهـم لا يظلمـون**) (البقـرة: ٢٨١)، بـل يعـد اليـوم الآخر في مُخيلة المسلم عالماً بحد ذاته، ولعل الديانة الإسلامية من أكثر الديانات التي عُنيت أو اهتمت بالحياة بعد الموت، فلم يعد العالم الآخر كما كانت في الديانات السابقة التي كانت فقط تصفه، وإنما أصبحت عالماً مصوراً محسوساً حياً متحركاً وشاخصاً، بحيث عاش المسلمون معها عيشة كاملة، رأوا مشـاهِده وتأثـروا بهـا واقشـعرت جلـودهم تارة (**خـذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسله ذرعها سبعون ذراعا فاسـلكوه**) (الحاقـة: ٣٠- ٣٢) وسـرى نفوسـهم الفـزع مـرة (**لا يحـزنهم الفـزع الأكـبر وتتلقـاهم الملائكـة هـذا يـومكم الذي كنتم توعدون**) (الأنبياء: ١٠٣) وعاودهم الاطمئنان تارة أخرى (**الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون**) (الأنعام: ٨٢) ورف إليهم من نسيم الجنة (**يطاف عليهم بصحاف من ذهب وأكواب وفيها ما تشـتهيه الأنفـس وتلـذ الأعـين وأنـتم فيهـا خالـدون**) (الزخـرف: ٧١) ومـن ثم باتـوا يعرفـون هـذا العـالم معرفـة تامـة بكـل تفاصـيلها مـن الاحتضـار إلى رؤيـة وجهـة الله في الجنـة

وما بينهما من مشاهد القيامة وأهوالها، لكن رغم ذلك يبقى مجيء يوم القيامة مجهولاً لدى المسلم (**يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو ثقلت في السماوات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون**) (الأعراف: ١٨٧).

من خلال خبراتنا البشرية لاحظنا أنه كُتب علينا أن نعيش لفترة قصيرة جداً مقارنة بحياة الكون ومن ثم نموت، وأن مسألة إثبات الموت الجسمي لا تحتاج إلى براهينٍ وإثبات، ولم نرى عالِماً أو فيلسوفاً برهن مرة أن الإنسان يفنى بجسده، فهو شيء يعرفه الجميع صغيرنا وكبيرنا ونشاهده يومياً إلى حد ما، ولعل أقرب شيء للإنسان يمكن أن تشبهه به هو (النهر) الذي لا يزال يجري منذ آلاف السنين على ظهر الأرض وهذا القول يذكرنا بمقولة هرقليطس بأنه: لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين لأن مياهاً جديدة تتدفق فيه.

فالجسم الإنساني يغير نفسه بنفسه بصفة مستمرة وهو كالنهر الجاري المملوء دائماً بالمياه لا يمكن أن نجد به نفس

الماء الذي كان يجري فيه منذ فترة لأنه لا يستقر، حتى إنه يأتي وقت لا تبقى فيه أية خلية قديمة في الجسم لأن الخلايا الجديدة أخذت مكانها، وهذا ما أدى بالسيد لنس بالنج الحائز على جائزة نوبل للعلوم إلى القول: أن الإنسان أبدي إلى حد كبير نظرياً كون أن خلايا جسمه تقوم بإصلاح ما فيه من الأمراض ومعالجتها تلقائياً، ولكن رغم ذلك فإن الإنسان يعجز ويموت، ولا تزال أسباب هذه الظاهرة أسراراً تُحيّر العلماء، فكل الخلايا في جسم الإنسان تتجدد إلاّ الخلايا العصبية التي تبقى كما هي دون تجديد، بل حتى الدم التي تجري في عروقنا يتجدد كلياً خلال ما يقارب أربع سنوات.

ويدعي بعض العلماء أن الأنسجة العصبية هي سبب الرئيسي للموت، ولكن هذا الإدعاء ضعيف إلى درجة لا توصف بحيث إن صح هذا القول فمن الممكن أن نزعم أن أي جسم خال من الأنسجة العصبية لا بد أن تحي حياة أبدية، فلو أخذنا على سبيل المثال: نبات القمح التي لا توجد فيها أي أنسجة عصبية فإنها رغم ذلك لا تعيش أكثر من سنة، وكذلك كائن الأميبا ليس به جهاز عصبي ومع

ذلك لا تبقى على قيد الحياة أكثر من نصف ساعة.

ويعتقد ت. ر. مايلز بأن البعث بعد الموت حقيقة تمثيلية وليس بحقيقة لفظية، فيضيف قائلاً: إنها قضية قوية عندي، إن الإنسان يبقى حياً بعد الموت، وهذه القضية من الممكن لفظياً أن تكون حقيقة قابلة لاختبار صحتها أو بطلانها بالتجربة، ولكن المسألة الرئيسية في طريقنا هي أننا لا نملك وسيلة لمعرفة الإجابة القطعية عن هذا السؤال إلاّ بعد الموت، ولذلك يمكننا أن نقيس وقياسه كما يلي: بناءً على علم الأعصاب لا يمكن معرفة العالم الخارجي والاتصال به إلاّ عندما يعمل الذهن الإنساني في حالته العادية، وأما بعد الموت فهذا الإدراك مستحيل، نظراً إلى بعثرة تركيب النظام الذهني.

وبناءً على ذلك يمكن القول: أن الموت هو جزء من النظام الكوني وانه شرط أساسي لاستمرار الحياة، فلا حياة بدون الموت لذلك على الإنسان أن يكون شجاعاً ومهيئاً لها أو كما قال الفيلسوف الروماني سينكا: أن على المرء أن يبقى نعليه في قدميه طوال الوقت، وأن يستعد للرحيل بمجرد إخطاره، فما دام الموت مصير كل حيّ فلماذا نقلق إذاً؟

برأيـي أن أغلبنـا يخـاف مـن المـوت لثلاثـة أسـباب:

السـبب الأول: لحظـة معرفـة الإنسـان بأنـه سـيفقد جميـع ممتلكاتـه وجميـع أقاربـه وأصـدقائه وذكرياتـه، كـون أن طبيعـة الإنسـان اجتمـاعي لا يحب العزلـة ويكـره أن يفقـد أي شـيء يخصـه ويمتلكـه، ولكـن مـا دام علينـا سـواء أردنا أم لم نـرد أن نترك كل شيء في النهاية، فلنقتنع ولنرضى بذلك راحة لنا وقـد يكـون المـوت في بعـض الأحيـان خلاصـاً لنـا مـن الآلام والشرور، فلا داع إلى هذا الرهُاب كلها من الموت حيث أننا لا نشـعر بالمـوت إطلاقـاً أقصـد المـوت نفسـه وليـس أسـباب المـوت والاحتضـار، فكـم منـا شـعر عنـدما كـان طفـلاً وأصـبح فجاءةً في عمر الشباب بهذا الانتقال؟، حيث أن الفارق هو مجرد لحظـة للانتقـال، فكـان قبـل لحظـة بعمـر إحـدى عشـر عامـاً وأصـبح عمـره بعـد لحظـة اثنـا عشـر عامـاً، أو كمثـال الرجـل الكهـل ذو سـتون سـنة وأصـبح فجـاءةً أو خـلال لحظـات بعمـر واحـد وسـتون سـنة، حيـث دخـل في عمـر الشيخوخة، فهل يمكن أن نقلق إزاء هذه اللحظات القليلة التي تفرق بين سن الكهل وسن الشيخوخة أو سن الطفولة وسن الشباب؟ باعتقادي لا.

السبب الثاني: لحظات الاحتضار أو الآلام التي يُعاني منها المحتضر والتي قد تسبب للبعض القشعريرة أكثر من الآلام نفسه بمجرد التفكير فيه، فبرأييّ أن الاحتضار هي مجرد وهم لا أساس لها، وإن صح ذلك فماذا نقصد بالاحتضار؟ أهي الساعة التي يكون الإنسان بين الموت والحياة؟ أم هي السنوات التي يعرف مريض السرطان بأنه في مرحلة الاحتضار وبأن أجله قريب لا ريب؟، وهل يمكن أن نقول أن الشخص الذي دهس رأسه عجلة سيارة ومات في حينه بأنه كان يحتضر؟ إذاً ما دام الأمر كذلك فلماذا يرهبنا هذا العدو الرهيب المسمى بالاحتضار.

السبب الثالث: هي مصير الإنسان بعد الموت أو ذلك العالم المجهول، فسواء كان هناك عالماً آخر كما أؤمن به أو لم يكن فأغلبنا يرعبنا مجرد التفكير فيه، هذا العالم الأرضي الذي ما مجرد أن تفقد الوعي به والتي هي فقط لحظات سوف تنقلك بحسب اعتقادك إما إلى عالمٍ أشبه بعالم الخيال كعالم الذي يرويه لنا باسيل في رواية (زوربا) بأنه عندما كان صغيراً كان في كتاب الأبجدية القسم الثاني منه قصّة من القصص الخرافية: وقع طفل صغير في بئر، حيث وجد مدينة

جميلة مزدانة بالزهور والورود، ونهراً من العسل وتلالاً من الرز بالحليب وألعاباً ذات أشكال كثيرة، وفي أحد الأيام عدت ظُهراً من المدرسة فأسرعت إلى باحة المنزل، ووقفت على حافة البئر في ظلال شجرة الكرمة، ورحت أحُدّق مأخوذاً بصفحة المياه الصافية، وسرعان ما تصورت بأني أشاهد في تلك المدينة المسحورة، منازل، طرقاً، أطفالاً وكروماً تغمرها الثمار، فلم أعد أحتمل الانتظار، فأنحيت رأسي ضارباً الأرض بقدمي محاولاً رمي نفسي في البئر، إلاّ أنّ أمي وصلت في الوقت المناسب، فشاهدتني وصرخت، وأسرعت لتمسكني من حزامي.

أو إلى عالم الفناء كما يؤمن به الملاحدة وتصبح في عِداد الجماد ولا تذكر أي شيء إطلاقاً، وكأنك لم تلد ولم تعش ولم تكن جزءاً من عالم الأحياء، فهل تتذكر الأحداث التي مرت عليك قبل ولادتك حين كنت لا شيء؟، أظن أن الجواب يكون بـ (لا).

من أجل ذلك لا بد أن نعيش ونغتنم الفرص ونتحمل أعباء حياتنا ومسؤولياتنا تجاه الحياة، ويكون مثلنا في هذا الوجود الفارس الذي رسمه الفنان الألماني آلبرخت دورر في

لوحته الشهيرة (الفارس والموت والشيطان) التي تتضمن فارساً يمتطي حصاناً شاحباً يمر أمام الموت الذي يأخذ شكل مخلوق مشوه يمسك بيده ساعة رملية في إشارة إلى تسرب الوقت وقصر الحياة، كما توجد صورة الشيطان الذي يتربص وراء الرجل متخذاً هيئة مخلوق مشوه هو الآخر له قرن طويل ويحمل رمحاً ويبتسم ابتسامة ماكرة، وفي اللوحة أيضاً أشجار ميتة وجمجمة وسحلية تسير في الاتجاه المعاكس للفارس، وعلى طول الطريق مجموعة من الأهوال والعقبات التي تحاول إعاقة الفارس وإخراجه عن مسار، ولكن الفارس يرتحل في شجاعة عبر طريق الأهوال دونما اكتراث برفيقيه المخيفين.

هذه اللوحة تعتبر من أفضل اللوحات التي تعبّر عن الحياة والموت والكوارث والشرور التي يعاني منها البشرية والمصير المجهول الذي ينتظره، وهي من اللوحات المفضلة أيضاً لدى نيتشه الذي شبّه فارس اللوحة بشوبنهاور حين يمضي بقوة وبعزم غير مكترث بالموت والشيطان.

بين السحر والدين

كلمة السحر تعني في اللغة اليونانية (ماجيا) والتي تُشير إلى المراسم والطقوس التي يؤديها (الماجو) أو المجوس، الذين هم كهنة سحرة من الشرق، من (كلدو) وهي مملكة بابلية تقع جنوبي العراق.

وقد وصفهم سوفوكليس بأنهم (كهنة متسولون محتالون)، وتصفهم المصادر بأنهم كانوا يشرفون على تقديم تضحيات من البشر والحيوانات ويسيطرون على أرواح الموتى ويشفون المرضى، وقد اتهموا فيما بعد بأنهم مسؤلون عن نقل عدوى السحر لليونان القديمة، كما انتشرت شائعات في العالم

الروماني تروج بأن بعض كبار مفكري اليونان قد شدوا الرحال شرقًا كي يأخذوا العلم عن الماجوي.

وقد اشتقت كلمة المجوس بالأساس من الكلمة الفارسية (ماكوز)، وفي بلاد الإغريق كان لديهم مفردات أخرى لوصف السحر، فقد كان لفظ نيكومانتيشا (إستحضار الأرواح) مثلًا يعني التواصل مع الموتى لأغراض تنبُئية، ولفظ فارماكا يُستخدم للتعاويذ وتحضير العقاقير والسموم التي يستخدمها المشعوذون أو الساحرات، ولفظ جويتس تعني (المشعوذين) الذين كانوا خبراء في الخداع وإلقاء التعاويذ، فالساحر في لغة الإغريق واليونان هو: كل من كان يظهر لهم موهوباً بالقدرة، خارج الطقوس الرسمية لدياناتهم القومية، على إحداث ظواهر تخرج على المجرى العادي للطبيعة: مفاتن، عرافة، قيافة، كهانة، تنبؤات.

أما هوبير ومارسيل موس فقد عرفا السحر في دراستهما المنشورة في مجلة (الحوليات السوسيولوجية) بعنوان: مقالة في النظرية العامة للسحر، بأن السحر هو: جملة من الطقوس السرية الخاصة الممنوعة، تمتاز عن الطقوس الدينية بكون

الذبيحة ليست من شروطها الأساسية، أو هو كنظام استقراءات مسبقة يتم التوصل إليها تحت ضغط الحاجة.

وبحسب هذا التعريف الأخير فإن السحر هو عبارة عن مجموعة من المعتقدات والممارسات تتولد عن حاجة التأثير على قوى غامضة ومجهولة ملازمة للطبيعة، يتم العمل على الإمساك بها وتسخيرها.

وانطلاقًا من فرضية هيجل التي تقول بأن عصرًا ساد فيه السحر قد سبق عصر الدين في تاريخ الحضارة الإنسانية، قام السير جيمس فريزر بصياغة نظريته المعروفة حول أصل الدين وعلاقته بالسحر مفترضاً أنه قد مر على الإنسان عهد ظن فيه أن بمقدوره التحكم في الطبيعة من خلال طقوس وتعاويذ سحرية، وعندما اكتشف بعد فترة طويلة أن هذه الوسائل لا تجدي نفعاً في تحقيق غاياتها، تصور أن الطبيعة خاضعة تحت سلطان شخصيات روحانية فائقة القوة فتحول إلى عبادة هذه الشخصيات واستعطافها واسترضائها بالأضاحي والقرابين لتساعده في تلبية حاجاته، وبذلك ظهر الدين مكان السحر وحل كاهن المعبد محل ساحر القبيلة.

ويقول فريزر في كتابه (الغصن الذهبي): إذا كان عصر السحر قد سبق عصر الدين في كل مكان، كما أغامر في الحدس، من الطبيعي أن نسأل عن الأسباب التي قادت الإنسانية جمعاء وليس جزءاً منها إلى نقل مبدأي الإيمان والممارسة من السحر إلى الدين، وعندما نفكر مليًا بتنوع وتعقيد الحقائق المطلوب شرحها وضآلة المعلومات التي تخدم ذلك الشرح نصبح شبه يائسين من إيجاد حل مقنع لهذه المسألة العويصة وأن كل ما يمكن أن نفعله في حدود معرفتنا في الوقت الحاضر هو وضع تخمين معقول.

هنا أقترح (...) أن الإدراك البطيء للزيف والعقم الموروثين للسحر جعلا المفكرين من الناس يبحثون عن نظرية أصح للطبيعة ومنهجاً أكثر نفعاً يأخذ موارده بالحسبان (...) لابد من وجود كائنات – مثله، لكنها أقوى بكثير وغير مرئية– تدير مسلسل الأحداث الذي كان يعتمد يومًا على سحره الخاص، تلك القوى إذن هي التي كانت تنشئ الرياح العاتية وتجعل البرق يومض والرعد يهدر وتجعل للأرض رواسي وللبحر حدوداً كي لا تهرب مياهه، وهي التي تجعل تلك المصابيح البهية تشع في السماء، وتمنح طيور

السماء لحماً تأكله وتقدم لوحوش البرية فريستها (...) وهي التي تنفخ في أنف الإنسان فتجعله يحيا، أو ربما تؤدي به إلى الهلاك من المجاعة والوباء والحروب.

لتلك القوى الجبارة التي رسمت الطبيعة البهية والأخاذة قدم الإنسان اعترافاً متواضعاً يعلن فيه اتكاله على قوتها غير المرئية ويتوسل إليها الرحمة أن تفرش طريقه بكل ما يحتاجه، وأن تحميه من أخطار الحياة الزائلة والمسيرة بكل ما فيها، وأخيراً أن ترسل روحه الأبدية محررةً من أثقال جسدها إلى عالم أكثر سعادة خالياً من الألم والأسى حيث يمكنه أن يرتاح مع أرواح الطيبين بسعادة وهناء أبديين.

إن الفرضية التي وضعها فريزر حول أصل الدين هي نابعة لفهمه الخاص لما هو ديني، فلقد أوضح منذ البداية أنه لا يرى ديناً إلا عندما يرى طقوساً تتوسل إلى كائنات روحية فوق طبيعانية تتحكم في مظاهر الطبيعة، وقد قاد ذلك بمارسيل موس، ومن بعده فراس السواح، إلى القول بأن الدين لم ينشأ عن السحر، لأنه لا فرق بين السحر والدين عند منابت وجذور الثقافة الإنسانية، وليس الذي يدعوه فريزر سحراً إلاّ شكلاً أصلياً وأولياً من أشكال الدين، سابقاً

علـى ظهـور الشخصـيات الإلهيـة في المعتقـدات الدينيـة للإنسـان، وعليـه لا يمكـن عمـل فاصـل حاسـم بـين الـدين والسحر في المجتمعات البدائية، فكلاهما يعتمد على الاعتقاد في وجود قوى علوية وما السحر إلا شكل أولي من أشكال الدين.

تفسير الأحلام

تفسير الأحلام هو مصطلح يستخدم لتبيين معاني الأحلام في العديد من المجتمعات القديمة، مثل تلك التي في مصر واليونان، حيث اعتبر الحلم بلاغاً خارقاً أو وسيلة من التدخل الإلهي، الذي يمكن كشفه من قبل الناس، فمثلًا الرؤى والأحلام عند المفسرين المؤمنين في جميع الأديان التوحيدية تقريباً إنَّمَا هي: اعتقادات يخلقها الله فيراها الإنسان في نومه، حيث تكون هذه الاعتقادات على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: اعتقادات تكون علامات على أمور أخرى سوف يخلقها الله – جل وعلا– أو كان قد خلقها مثل أحلام التنبؤ بالمستقبل، أو رؤى يراها الأنبياء (عليهم السلام) وتكون وحياً لهم.

النوع الثاني: اعتقادات يحدث المرء بِهَا نفسه، أو يهم بِهَا في اليقظة، وقد عبّر عن هذا النوع توماس كارينا عندما كانت محاكم التفتيش سارية المفعول تجوب أوروبا شرقاً وغرباً حين قال: إذا تلفظ أي شخص ببدعة في أثناء نومه، وجب على المفتشين أن يروا في ذلك داعياً إلى تقصي ملكه، فما يراود الإنسان في نومه إلاّ ما يشغله في نهاره.

النوع الثالث: اعتقادات يتدخل فيها الشيطان تدخلاً من نوع ما، ليخوِّف بها الإنسان ويحزنه، مثل أحلام الفزع واللصوص وغيرها.

يستخدم المسلمون مصطلح تعبير الرؤى مرادفاً لتفسير الأحلام، ويؤمن المسلمون أن الأحلام التي يراها النائم تقسم إلى رؤيا صادقة من الله، ورؤيا باطلة من الشيطان، كما يؤمن المسلمون أن الأحلام قد تكون رسائل تنبيهية

للشخص الذي يحلم مثل رؤيا مالك بن دينار وقصة توبته المشهورة.

أما في العصر الحديث فإن هناك العديد من مدارس علم النفس وعلم الأعصاب وضعت نظريات حول المعنى والغرض من الأحلام، وأشهرها نظرية سيغموند فرويد الذي عرض أفكاره في كتابه (تفسير الأحلام) الكتاب المشهور جداً والمؤثر الذي ترجم إلى أكثر من (٢٠) لغة، ومنها العربية، لذلك فعندما تتكلم عن تفسير الأحلام لا بد لك أن تراعي وتوضح هل تتكلم عن تفسير الأحلام قبل فرويد أم بعده؟ حيث يعتبر البعض كتاب فرويد ثورة في عالم الأحلام لا تقل عن ثورة نيوتن أو داروين أو أينشتاين.

نظريات علم النفس في تفسير الأحلام

أولاً: نظرية التحليل النفسي:

يرى فرويد مؤسس مدرسة التحليل النفسي في كتابه (تفسير الأحلام): أن الأحلام لا تتنبأ بالمستقبل، بل إنَّها ظاهرة تكشف عن صراعات جنسية أو وجدانية يعانيها

الحالِمِ في الوقت الحاضر، أو أنَّها تعبر عن رغبات مكبوتة منذ الطفولة المبكرة.

ثانياً: نظرية التنبيهات الخارجية:

يرى البعض أن الأحلام قد تنشأ عن تنبيهات حِسِّيَّةٍ خارجية، ويتوقف مضمون الحلم على طبيعة هذه المنبهات، لتوضيح ذلك يسوقون الواقعة التالية:

كان على الأم أن تستيقظ في الصباح عند سماع جرس الساعة أو (المنبه)، وتُوقظ أطفالها، ليستعدوا للذهاب إلى المدرسة، وتعد لهم طعام الإفطار، ولما كانت الأم تود الاستمرار في النوم سعياً للراحة، فقد حدث أن دَقَّ الجرس، وحلمت الأم أنَّهَا سمعت صوت الجرس، وأنَّهَا قامت في الحال كالمعتاد، وأعدت الإفطار، وأيقظت أطفالها الذين وضعوا ملابسهم، وتناولوا إفطارهم، وودعتهم، ثم أكملت نومها حتى أخذت قسطها من الراحة، وحينما استيقظت الأم وجدت أن الأطفال ما زالوا نائمين، وأن كل ما فعلته كان حلماً فحسب.

ثالثاً: نظريات فسيولوجية:

وهي ترى أن الأحلام تنشأ عن اضطرابات فسيولوجية مثل سوء الهضم، أو أوجاع جسمية، أو نتيجة تَهَيُج خلايا معينة في المخ، كما يحدث في هلوسات الحُمَّى، بما يؤدي إلى ظهور الذكريات المخزونة في هذه الخلايا في بؤرة الشعور.

رابعاً: الاتجاه التجريبي في دراسة الأحلام:

هو اتجاه يهتم بالكشف عن الشروط الفسيولوجية اللازمة لحدوث الأحلام، وبعبارة أخرى تحديد المنطقة الدماغية التي تضبط عملية الأحلام، ففي سلسلة من التجارب وجد أن حركات العين أثناء النوم لها صلة بفترات الأحلام، في (١٣٠) من (١٦٠) حالة درست، استطاع الاشخاص أن يسترجعوا الأحلام بعد إيقاظهم عقب توقف حركات العين، وبعض الأشخاص أوقظوا بعد خمس دقائق، والبعض بعد خمس عشرة دقيقة من انتهاء الحُلْم، ويشير إلى ذلك توقف حركات العين، وهؤلاء الذين أوقظوا بعد خمس دقائق أمكنهم تذكر قدر من الحلم أكبر مما تذكره الذين أوقظوا بعد خمس عشرة دقيقة.

رؤيا إبراهيم (عليه السلام)

يقول الله تعالى: (**فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَابُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ. فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ. وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ. قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ. إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ. وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ**) (الصافات: ١٠٢- ١٠٧)، في زمن إبراهيم (عليه السلام) وقبله كانت القرابين تذبح – قرابين بشرية طبعاً- من أجل جلب رضا الآلهة ولدفع سخطها، ولما أصبح ابراهيم نبياً أراد أن يضحي قرباناً من أجل الله (ذبح ولده)، فكان كثير التفكير في ذلك الأمر حتى أتته الرؤيا أكثر من مرة، لذلك قال لولده (**قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ**).

ويمكن تفسير هذا النوع من الأحلام والرؤيا كما فسره المفسرون بالنوع الثاني المسمى بنظرية التنبيهات الخارجية والتي تقول: اعتقادات يحدث المرء بِهَا نفسه، أو يهم بِهَا في اليقظة.

(**قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**) يقول صاحب كتاب (القصص القرآني- قراءة معاصر) الدكتور مُحَمَّد شحرور في تفسير هذه الآية: إننا نفهم أن جواب إسماعيل لأبيه كان أن يفعل ما يؤمر لا ما يرى في المنام لأن إسماعيل أيضاً لا يقبل أن يقتله أحد بمجرد منام حتى لو كان أباه، فإن كانت المسألة أمراً بالقتل فليفعل، وإن كانت رؤيا فلا، إذن المسألة ابتلاء وامتحان وهذا ما فهمه إسماعيل من مقام النبوة القصد الإلهي من الرؤيا ومن التكليف بالذبح كما رجحه شحرور من خلال تفسيره للآية (**إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ**).

العلاقة بين الجنون والأحلام

يقول شوبنهاور: الحلم جنون قصير والجنون حلم طويل، ويقول آخر: والحقيقة هي أننا أنفسنا قد نمر في أحلامنا بما يكاد يعدل جميع المظاهر التي نصادفها في مستشفيات المجانين.

هل تنبأ الأحلام بالمستقبل؟

يجيب سيغموند فرويد: وماذا عن قيمة الحلم في إطلاعنا على الغيب؟ هذا بالطبع مسألة ليست موضع تفكير، وربما كان الأصدق أن نقول بدل ذلك: إن الأحلام تحيطنا علماً بالماضي، فالحلم فرع من الماضي بكل معنى من المعاني، ومع هذا فاعتقاد القدامى أن الأحلام تتنبأ بالمستقبل لا يخلو كل الخلو من الصدق، فالحلم مهما يكن أمره يسلك بنا جهة المستقبل إذ يصور رغباتنا محققة، إلاّ أن هذا المستقبل الذي يصوره الحالم في صورة الحاضر قد سوي برغبة لا تعرف الهدم على أكمل شبه بالماضي.

الدين الطبيعي.. روسو أنموذجاً

في صيف ١٧٤٩م قرأ روسو في إحدى صحف أن أكاديمية (ديجون) تعرض للمسابقة هذه المسألة: (هل عاونت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق؟) فاهتزت نفسه وجاشت فيها الأفكار وخطر له الجواب بالسلب، وشرع يكتب وقدم للأكاديمية ما كتب وأحرز الجائزة.

وهذا أصل كتابه الأول (مقال في العلوم والفنون) لسنة (١٧٥٠م) الذي طير صيته في أرجاء أوروبا، ثم أعلنت تلك الأكاديمية (أكاديمية ديجون) أنها تضع للمسابقة هذا الموضوع: (ما منبع تفاوت المراتب بين الناس؟ وهل يقره

القانون الطبيعي؟) فعقد العزم على الكتابة، وأخرج كتابه الثاني (مقال في أصل التفاوت بين الناس)، ولكن الأكاديمية لم تمنحه الجائزة، فنشر الكتاب سنة ١٧٥٤م.

وبعد ثماني سنوات ١٧٦٢م نشر كتابين: أحدهما (العقد الاجتماعي)، والآخر (أميل أو في التربية)، فأنكرت السلطة الباريسية الكتاب الأخير الذي طبع سنة ١٧٦٢م، وهمت باعتقال المؤلف؛ ففر إلى سويسرا، ولكن السلطة بها كانت أنكرت الكتاب أيضاً فطردته، فلجأ إلى إنجلترا بصحبة ديفيد هيوم ونزل ضيفاً عليه، ولكنه خاصمه وعاد إلى باريس فسمح له بالإقامة في فرنسا، فقضى بقية أيامه في حالة مضطربة، وكتب روسو ما بين (١٧٦٥- ١٧٧٠م) كتابه (الاعترافات) إشباعاً لحاجته إلى الحديث عن نفسه، وهي حاجة أصبحت ملحة في أواخر أيامه.

وفي (٢ تموز من سنة ١٧٧٨م) مات جان جاك روسو إثر سكتة دماغية، حيث دفن (بارمنفيل) في جزيرة الحور، وهي جزيرة ساكنة يلفها الهدوء الذي كان يحبه في حياته، حيث زار قبره الزائرون ومن بينهم الملوك والعظماء والأدباء ورجال الدين، وفي (١١ من أكتوبر سنة ١٧٩٤م) نقلت

رفاته إلى البانثيون في احتفال كبير، حيث كانت رفات فولتير قد سبقته منذ ثلاثة أعوام ودفن في مدافن العظماء ليحج إليه الناس من أقاصي المعمورة فيحيون ذكرى ذلك الكاتب العظيم.

عقيدة القس من جبل السافوا (دين الفطرة)

جاءت عقيدة القس في الجزء الرابع من كتاب أميل المكوّن من خمسة أجزاء، وقام بنقله من الفرنسية إلى العربية على شكل كتاب خاص (عبد الله العروي) تحت عنوان (دين الفطرة أو عقيد القس من جبل السافوا)، حيث يأتي نقاش المسألة الدينية متاخراً في مسيرة أميل التربوية، لا يكلمه أستاذه عن الخلق والخالق، إلاّ بعد أن يتجاوز سن الخامسة عشر.

وعقيدة القس كلّفه الكثير؛ فقد غضب عليه الفلاسفة لإيمانه الديني، وانتقم منه أنصار السلطتين الدينية والمدنية، وقد أدانه الفلاسفة على لسان فولتير، والكاثوليك على لسان أسقف باريس، والبروتستانت على لسان كنيسة جنيف.

تساءل الباحثون عن شخصية القس: هل هي حقيقية أم خيالية؟ أكبر الظن أنها مركبة –كما يخبرنا العروي – من سمات استعارها من قساوسة ورهبان عرفهم روسو في السافوا وفي إيطاليا، وأهم من هذا الجانب التركيز على الصفة الجبلية التي أخذها من (عظة الجبل) كما جاءت في الإنجيل، وهي لبّ المسيحية التي يرتضيها.

يعرض روسو في عقيدة القس ظروف لقاء الشاب اليائس الثائر مع القس المتواضع الودود الذي لم يتصرف معه كباقي القساوسة، وعنوان هذا الجزء من كتاب إميل تتكلم عن كيف تكلم القس؟ وماذا قال؟ وماذا كانت عظته الجبلية؟ لكن في معظمها تكتسي شكل رسالة تناقش نقطةً نقطة وبأسلوب منطقي، وتتلخص مقولات عقيدة القس في أن الإيمان في خدمة النفس والدين في خدمة المجتمع والمجتمع في خدمة الفرد.

بنود عقيدة القس الأربعة

البند الأول :كل حركة غير متولدة عن أخرى تأتي حتماً عن فعل طوعي يدل على تصميم، والأجسام الجامدة لا

تؤثر إلا بوساطة الحركة ولا تأثير حقيقي دون إرادة، ووراء حركة الكون ونشاط الطبيعة توجد إرادة، لكن كيف تؤثر الإرادة في المادة؟ هذا سر لا أدركه، لولا أني أعرف بالتجربة أنه يحصل، أريد أن أعمل فأعمل، أريد أن أحرك جسمي يتحرك جسمي، أما أن يتحرك جسم جامد أو يحرك جسماً آخر، فهذا أمر غير مفهوم ألبتة ولا شاهد عليه، أعرف الإرادة بنتائجها لا في طبيعتها، وأعرفها كقوة محركة، أما القول إن المادة تبدع الحركة، فيعني أننا نتخيل فعلاً بلا فاعل، أي نتخيل قطعاً لا شيء، هذا المبدء من عقيدتي الذي أثبته لا شك غامض، ولكنه مفهوم لا يصدم العقل، ولا تكذبه التجربة.

البند الثاني :إن كانت حركة المادة تدل على وجود إرادة، فإن المادة المتحركة حسب قوانين ثابتة تدل على عقل، الفعل، المقارنة، الاختيار، هذا ما لا يقوم به إلاّ كائن فاعل عاقل، ذلك الكائن موجود إذن، وإذا سألتني أين ترى وجوده؟ لقلت: أرى وجوده في السماوات حين تجري، في الكوكب حين ينير، كما أراه في نفسي، بل في الغنم الذي

يرعى، في الطير وهو يحلّق في السماء، في الحجرة وهي تسقط على الأرض، في أوراق الشجر حين تتقاذفها الرياح.

البند الثالث :لا شك في أني لست حراً أن أختار ما هو مفيد لي، كما أني لست حراً أن أختار ما هو سيئ لي، لكن حريتي هي بالضبط أن لا أريد إلا ما يوافقني، أو ما يبدو لي كذلك دون أن يؤثر في اختياري عامل خارجي، هل يعني أني لست سيد نفسي لأني لا أملك أن أكون غيري؟

إن مبدأ كل فعل مشيئةٌ صادرة عن كائن حر، لا سبيل للباحث أن يذهب أبعد من هذه النتيجة، ليست كلمة حرية جوفاء، بل كلمة ضرورة هي التي لا تؤدي أي معنى، أن نفترض فعلاً أو أثراً دون أن يسبقه مبدأ فاعل، يعني تصور مسبّب بلا سبب أي السقوط في دور، إما ننفي أن تكون دفعة أولية، وإما نقرّ أن كل دفعة أولية تحصل بلا سبب سابق، إذن هناك إذن مشيئة ولا مشيئة حقاً دون حرية، الإنسان حر في أفعاله، وبما أنه حر الباعث على فعله جوهر غير مادي.

المبدأ الرابع :الإنسان فاعل حر، فعله إذن منه وما يفعله بإرادة حرة لا يدخل في النظام الذي اختاره الخالق بتدبيره وحكمته، فلا يجب إضافته إليه، الرب المدبّر للكون والساهر عليه لا يريد الشر الذي يقترفه الإنسان بالإسراف في استغلال الحرية المخولة إليه، لا يمنع حدوثه إما لأنه بلا تأثير نظراً لتفاهة فاعله، وإما لأن منع الشر لا يتم بنفي حرية البشر وهو شر أكبر إذ يطعن في قيمة الإنسان الذي أوجده الرب لا ليفعل الشر، بل ليُقبل على الخير مختاراً.

فالإسراف في توظيف مواهبنا هو سبب شقائنا وميلنا إلى الشر، وهو منبع أحزاننا وهمومنا ومتاعبنا، نحن مسؤولون عن الشر الأدبي، أما الشر الطبيعي فلا يؤثر فينا إلاّ عن طريق الرذائل، إذ لولاها لما شعرنا به وشاءت الطبيعة أن نستشعر الحاجة لكي نحافظ على سلامة ذاتنا، نحس بالألم في جسمنا تنبيهاً على عطب طارئ وحثاً على معالجته والموت؟ أولم يعكّر الظالمون عيشهم وعيشنا؟ مَم منا يتمنّى أن يعيش إلى الأبد؟ الموت منه شفاء للداء الذي نتسبب فيه إذ رفضت الطبيعة أن نتألم على الدوام.

النبوة والوحي

يُقال: كان لا بد من الوحي لكي نعرف على أية صورة يريد الخالق أن نعبده؟ ويُستشهد على ذلك بعدد الطقوس الشاذة البشعة التي سنّها الإنسان، بدون انتباه إلى أن مردّ الاختلاف هو بالضبط تعدد الوحي، ما إن بدا للبشر أن يُنطقوا الخالق حتى أنطقه كل واحد على هواه وضمّن كلامه ما أراد من معانٍ، لو اكتفوا بما أملاه الخالق على قلب كل فرد لما وجد على الأرض سوى دين واحد.

أوليست وحدة الشعائر ضرورية؟ لا شك في ذلك، لكن هل الأمر بالخطورة التي تستدعي تدخل الرب؟ يجب أن نفصل ظاهرة الدين عن حقيقته، ما يطلبه منا الخالق هو أن نعبده بالقلب، وتلك عبادة إن كانت صادقة واحدة، من العُجب الأخرق أن نعتقد أن نوع اللباس الذي يرتديه القس، ترتيب الألفاظ التي ينطق بها، الحركات التي يقوم بها أمام المعبد، عدد الركعات التي ينجزها، كل هذا يحظى باهتمام الخالق، انتصب أيها الإنسان بكل قامتك إنك في كل الأحوال ستظل لصيق الأرض، يريد الخالق أن نعبده بحق وبصدق، هذا واجب في كل ملّة وفي كل بلد وعلى كل

فرد، أما عبادة الظاهر حركات الأعضاء إن كان لا بد أن توحّد تفادياً للفوضى والتناثر فتلك مسألة نظام وسياسة، ولا يستلزم أي وحي.

لكن الحق من دون مجاملة أو مراوغة، غير ما يدعون كل الشرائع مهما يُقال مأخوذة عن البشر وبوسائل بشرية، والدليل الأول على ذلك هو: كيف تقبلها الناس على الأرض ولا يزالون إلى اليوم، الأمة، الوطن، المولد، هذه الأشياء هي مأخذ الديانة، وعقيدة أي امرئ عقيدة البلد الذي ولد وتربى فيه، يختن، يعمد، يكون يهودياً أو مسلماً أم نصرانياً قبل أن يعرف أنه إنسان، ديانته ليست من اختياره وانتقائه. والدليل الثاني هو: ما يحدث لاحقاً، عدم مطابقة حياة المرء وسلوكه مع تعاليم دينه، والدليل الثالث هو: أن عوارض بشرية جد تافهة تدفع المرء إلى معاكسة محتوى عقيدته.

وقد يقول قائل: أن الرب نطق فما عليك إلاّ السمع! هذه مسألة جديدة، الرب نطق ما أثقلها من كلمة! الرب كلّم مَن؟ كلّم بني آدم، ولماذا لم أسمع وأنا من البشر شيئاً من كلامه؟ لأنه كلّف أناساً آخرين ليبلغوا عنه، أفهم من

جوابك أن أناساً سيقولون لي ما قال الرب، كنت أفضل أن يقول لي ذلك مباشرة، هل كان يكلّفه جهداً أكبر؟.

الحياة الآخرة

ليس الممات نهاية كل شيء، بل عبرها تستعيد الأشياء توازنها، صحيح أن الحيرة تستولى عليّ عندما أتساءل: هل يظل الإنسان إنساناً حقاً إذا ما فنيت كل محسوساته؟ لولا أني قررت سابقاً أن الإنسان مكوّن من جوهرين مختلفين، فلم يعد هناك إشكال، أثناء حياتي الجسدية لا أطلع إلاّ على ما يمرّ عبر حواسي، فلا غرابة إن غفلت عما لا يخضع لها، وعندما ينحلّ الرباط بين الروح والجسد أُدرك بسهولة أن يفني الثاني فيما يظل الأول موجوداً.

لكن ما الحياة الآخرة؟ وهل النفس بطبعها باقية لا تفني؟ عقلي محدود فلا أتمثّل إلاّ ما له حدود، أما اللامحدود أو نسميه كذلك، فلا أستطيع إدراكه وأعتقد أن الروح باقية لا تفنى لأني أرى في الأمر شرط الحفاظ على نظام الكون، هل يعني هذا أنها تظل بالضرورة حية إلى ما لا نهاية؟ يبقى أني أفهم تماماً أن الجسد يضمحلّ وينقرض عبر الانحلال إلى

أجزاء، في حين أني لا أتصور ذلك بالنسبة لكائن عاقل، كما لا أتصور كيف يمكن أن يموت، فأفترض أنه لا يفنى أبداً، وبما أن هذا الافتراض يواسيني ولا يصدم في شيء عقلي، لماذا لا أتعلق به دون تردّد أو استحياء؟.

علبة باندورا.. العلبة التي فيها أصل الشرور

إن مشكلة الشر التي نحن بصددها صاغها لأول مرة الفيلسوف الإغريقي أبيقور والتي ما زالت تنتظر الجواب حين قال: إما أن الله يرغب في إزالة الشر وغير قادر، أو أنه قادر وغير راغب، أو أنه ليس راغب ولا قادر، أو أنه راغب وقادر كلاَ الأمرين معاً، فلو كان راغباً وغير قادر فإنه يكون ضعيفاً، وهو ما لا يتفق مع صفة الإله، ولو كان قادراً وغير راغب فإنه سيكون حقوداً، وهو ما يخالف على نحو مساو صفة الله، ولو كان غير راغب ولا قادر فإنه سيكون حقوداً وضعيفاً كلاَ الأمرين معاً، وبالتالي ليس إلهاً، ولو كان راغباً

وقادراً كلاَ الأمرين معاً وهو الشيء الوحيد المناسب لصفة الإله، فما مصدر الشرور بالتالي؟ أو لماذا لا يزِيلها؟.

ولكن ماذا تعني مصطلح الشر؟، هل يُقصد به الآلام التي يُعاني منها البشرية بشكل جماعي أم التي يُعاني منها الفرد الواحد؟ إن الشر يُقال للنقص الذي هو مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة، ويُقال شر لنقصان كل شيءٍ عن كماله فالآلام والغموم وإن كانت معانيها وجودية ليست إعداماً فإنها تتبع الإعدام والنقصان، فالشر هو نقص وحرمان من كمال وهذا ما يسمى بالشر الأخلاقي، أما الشر الطبيعي فقد حدده ابن سينا في كتابه (النجاة) إلى أن وجود الشر في الطبيعة تظهر من خلال ما ينتج عن النار من الإحراق، وما ينتج عن المطر من إغراق الزرع، وعن الأنهار من إغراق طفل صغير، بل إن الشر يظهر في الإنسان من خلال الأخلاق الرديئة والمفاسد، وما يصيبه من شرور مثل الموت والشيخوخة والمرض وغيرها.

تنوعت مواقف الأديان من الشر تبعاً لمواقفها العامة من الإلوهية وطبيعة رؤيتها للعالم والحياة، فهناك من الأديان من تفسر وجود الشر في العالم عن طريق الاعتقاد في وجود إله

للشر، أو وجود كائن كوني أسطوري مثل الأفعى أو التنين يدخل في صراع مع إله الخير كما في الديانة الفيدية والهندوسية والبوذية والمجوسية والزرادشتية والمانوية، فنرى مثلاً الديانة الفيدية تُعبّر عن قوى الشر في العالم بمصطلح مايا ومن المتفق عليه كما يقول مرسيا إلياد اشتقاق هذه العبارة من الجذر (May) والتي تعني غيّر، وفي الريغ فيدا أن مايا تعني: التغيير المدمر أو المنكر المنافي للأوليات الحسنة، والتغيير الشيطاني والمخادع الذي يؤدي إلى خلخلة نظام الكون، كما نجد في نفس الوقت بجوار المايات السيئة مايات خيّرة، في الحالة الأولى تتعلق بالحيل والسحر وبخاصة أنواع السحر المتعلق بالتحول لنموذج شيطاني مثل: تلك التي للأفعى فرتر التي هي (الماين) أي الساحر وهذا النوع من المايا تفسد النظام الكوني من خلال تعيق مسير الشمس أو تمسك المياه حبيسة.

أما بالنسبة للمايات الحسنة فإنها على نوعين:

١- مايات المعركة: أو مايات (ضد مايا) التي يُستخدمها إندرا عندما يتبارى ضد الكائنات الشيطانية.

٢- المايات الخالقة لأشكال وكائنات: وهي متميزة عن

الإلهة العليا، وتمثل تعاقب الليل والنهار ومسيرة الشمس وسقوط المطر، فهي القانون الأبدي الذي ينظم العالم.

وفي الديانة الهندوسية أصبحت المايا تدل على الوهم، فالعالم المادي هو وهم لأن الهندوسية تنظر إلى العالم المحسوس على أنه الشر بعينه الذي يجب تحرر الروح منه.

ونرى أن الديانة البوذية ذهبت بنفس الاتجاه حين قررت أن وجود الشر محض، وما الخير إلاّ وهم وسبب الشر هو رغبتنا في الوجود، ولا سبيل لمواجهة الشر إلاّ بالفناء في (النرفانا)، بينما نرى الثنوية الزرادشتية حاولت أن تفسر الشر من خلال مبدأين أصليين للعالم: أحدهما يفسر ما فيه من خير والآخر يفسر ما فيه من شر.

وهناك من الأديان من تفسر وجود الشر في العالم عن طريق الاعتقاد في وجود شيطان أو شياطين، كما هو موجود في الديانة اليهودية والمسيحية والإسلامية، وهذا الشيطان كان في البدء خيّراً ثم تمرد على الأمر الإلهي وتحول إلى كائن شرير يسعى لغواية البشرية، فمثلاً أن الإيمان المسيحي في رؤيته للعالم لا يستطيع أن يحقق اتساقاً داخلياً في نسق عقائده دون افتراض شيطان ماكر يلعب دوراً رئيسياً منذ

بداية التاريخ البشري في محاولة إضلال بني الإنسان.

ويرى الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي: إن الكتاب المقدس تارة تحت اسم الشيطان بالعبرية Satan (المقاوم)، وتارة تحت اسم إبليس باليونانية Diabolos (المشتكي زوراً) يُشير إلى كائن شخصي غير مرئي في حد ذاته، ولكنه يظهر بعمله أو بتأثيره إما من خلال نشاط كائنات أخرى (شياطين أو أرواح نجسة) وإما من خلال التجربة.

وكان للتصور المسيحي للشيطان باعتباره منبع الشر تأثير على بعض الفلاسفة، وفي مقدمتهم ديكارت الذي شك في كل شيء بما في ذلك وجود نفسه ووجود العالم الخارجي، حين افترض وجود الشيطان باعتباره كائناً شخصياً غير مرئي في حد ذاته ولكنه يظهر بتأثيره وله القدرة على تضليل حواسنا وخداع إدراكنا، لذلك نرى ديكارت يقول: سأفترض أن لا إلهاً حقاً – الذي هو مصدر الحقيقة الأعلى – بل أن شيطاناً سيئاً لا يقل خبثه ومكره عن بأسه قد استعمل كل ما أوتي من حنكة لتضليلي، وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية التي نرى، ليست إلاّ أوهاماً وخيالات يلجأ

إليها الشيطان كي يقنعني، وسأفترض أني خلو من العينين واليدين واللحم والدم والحواس التي أتوهم خطأً أني أملكها جميعاً، وسأتشبث بهذه الافتراضات التي إن لم أتمكن بها من الوصول إلى معرفة أي حقيقة تدفعني على الأقل أن أتوقف عن الحكم، لذا سأحذر كثيراً من التسليم بما هو باطل، سأواجه كل الحيل التي يعمد إليها ذلك المخادع الكبير حتى لا يتمكن مهما يكن بأسه ومكره أن يقهرني على شيءٍ أبداً.

ويعتبر كانط أن وقوع آدم في الخطيئة نتيجة إغواء الشيطان يؤكد أن طبيعة آدم لم تكن شريرة؛ لأن وقوعه في الشر جاء نتيجة مؤثر خارجي، لا نتيجة لطبيعية شريرة داخلية، إن كانط يرفض موقف القديس أوغسطين الذي نص على أن: طبيعة الإنسان فاسدة منذ السقوط، وأن كل جيل قد وُلد مع اللعنة التي سبّبتها معصية الإنسان الأولى، وأنه لا يمكن إلاّ لنعمة الله التي تنقلها الكنيسة ومناسكها المقدّسة أن تُنقذ الإنسان، بالإضافة إلى رفض كانط لكل محاولة ترمي إلى إخضاع الإنسان لتحمل خطيئة أصلية لم يتسبب هو في جلبها لنفسه.

بينما نرى هيجل يُحلل موقفه من الشر عبر تحليله لقصة السقوط، ويذهب إلى أن الإنسان في مبدئه يتمتع بالبراءة الأولى، لكنه انقطع مع هذه البراءة وانشق عن الطبيعة وعارض الله، وهذا هو معنى انقسام الروح على ذاتها وهو ما عبّرت عنه قصة السقوط.

وتحكي قصة السقوط أن آدم وحواء كانا يعيشان في جنة عدن، حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر، وتقول القصة: أن الله حرّم عليهما الأكل من شجرة المعرفة، أما الشجرة الأخرى فقد لزمت القصة الصمت بصددها، ويدل تحريم الأكل من هذه الشجرة دلالة واضحة على أن الإنسان يجب ألاّ يطلب المعرفة، وعليه أن يستمر في حالة البراءة الأولى.

ويلاحظ هيجل أن بعض الشعوب المولعة بالأمل قد أخذت بهذا الاعتقاد نفسه، وذهب إلى أن الحالة البدائية للجنس البشري كانت حالة براءة وانسجام، ولا يجد هيجل شكاً في أن براءة الأطفال تحوي شيئاً مثيراً وجذاباً فاتناً، وذلك يرجع لكونها تذكرنا بما ينبغي أن تفوز به الروح لنفسها، وليس انسجام الطفولة إلاّ هبة من يد الطبيعة،

بينما الانسجام الثاني يلزم أن ينبع من جهد الروح وثقافتها، ومن هنا كانت كلمة المسيح: (**اَلحَقَّ أَقُولُ لَكُم: إِن لَم تَرجِعُوا وَتَصِيرَوا مِثلَ الأَولاَدِ فَلَن تَدخُلُوا مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ**) (إنجيل متّى، ١٨: ٣)، ولقد نتج عن انشقاق الإنسان عن الطبيعة وعدم إطاعته الأمر الإلهي اللعنة أو الشقاء، ولكي يخرج الإنسان من هذا الشقاء عليه أن يحول العالم ويتعامل معه بالعمل بالكدح، أما المرأة فلابد من أن تلد بالألم والمعاناة (**تَكثِيراً أُكَثِّرُ أَتعابَ حَبَلِكِ، بِالوَجَعِ تَلِدِينَ أَولاَداً. وَإِلَى رَجُلِكِ يَكُونُ ٱشتِيَاقُكِ وَهُوَ يَسُودُ عَلَيكِ**) (سفر التكوين، ٣: ١٦).

ولا تنتهي قصة السقوط بطرد آدم وحواء من الجنة، بل هي تستمر لتخبرنا أن الله قال: (**هُوَذَا ٱلإِنسَانُ قَد صَارَ كَوَاحِدٍ مِنّا عَارِفاً ٱلخَيرَ وٱلشَّرَّ**) (سفر التكوين، ٣: ٢٢)، أي أن المعرفة أمر إلهي، والإنسان من زاوية المعرفة هو لا متناه وخالد، لكنه في الجانب الطبيعي متناه وفان (**وٱلآنَ لَعَلَّهُ يَمُدُّ يَدَهُ وَيَأخُذُ مِن شَجَرَةِ ٱلحَيَاةِ أَيضاً وَيَأكُلُ وَيَحيَا إِلَى ٱلأَبَدِ**) (سفر التكوين، ٣: ٢٢)، لذلك أخرجه الرب الإله من جنة عدن (**فَأَخرَجَهُ ٱلرَّبُّ ٱلإِلهُ مِن جَنَّةِ عَدنٍ**

لِيَعمَلَ ٱلأَرضَ ٱلَّتِي أُخِذَ مِنهَا) (سفر التكوين، ٣: ٢٣).

ويُعتبر هيجل الشر هو ما يصدر عن الإنسان عندما يتبع ما هو جزئي ويبتعد عما هو كلي، ويمثل الابتعاد عما هو كلي لحظة الاختلاف داخل الحياة الإلهية، وفي العالم بكل ما يترتب عليه من طرد وسقوط ويعقب لحظة الاختلاف هذه لحظة أخرى هي المصالحة، لحظة عودة الجزئي إلى الكلي أي عودة الإنسان إلى الله.

أما تصور الديانة الإسلامية عن الشيطان، فهي ترى أن إبليس رأس الشر وهو جان من الجن العابدين لله في الأرض، ومن عبادته لله كرّمه بأن رفعه الله في الملأ الأعلى (**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه**) (الكهف: ٥٠)، لكنه عصى الله بامتناعه عن السجود لآدم، ويُطلق اسم (شياطين) على الذين يسلكون سلوك الشيطان من البشر.

كما يُعتبر الدين الإسلامي أن الخير والشر يصدران من مبدأ واحد وهو الله، ولكن كيف يصدر الخير والشر وهما زوجان متناقضان من مبدأ واحد؟ والتي نصت عليه الآية (**وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم**

سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله) (النساء: ٧٨)، وهل يصح نعت الله بالعادل الحكيم إذا كان إنما يخلق الخلق ليبتلهم بأقسى الشدائد ويمتحنهم بأعظم الأضرار **(الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور)** (الملك: ٢)، وبسبب هذه الصعوبات باتت نظرية الأصلح المعتزلية، ونظرية أفضل العوالم الممكنة الغزالي مهددتين بالانهيار.

إن الشر من وجهة نظر المعتزلة فعلٌ مخصوص يفعله المكلّف على خلاف ما ينبغي له، فيكون مهلكاً له في الدنيا أو في الآخرة، أما ما عدا ذلك من مصائب وأضرار تصيب الإنسان نتيجة الأمراض الطبيعية فليس شراً إلاّ من منظور الحواس والزمن المحدود الفاني، أما بخصوص آية (٧٨) من سورة النساء، يرى المعتزلة أن الأضرار تنقسم إلى قسمين لا يجوز الخلط بينهما: ضرب قبيح وهذا لا يجوز أن يضاف إلى الله إطلاقاً، وضرب قد يُسمى شراً توسعاً ومجازاً كالشدائد والأمراض تصيب الإنسان وهذا يجوز أن يضاف إلى الله وهي من أجل الابتلاء **(ليبلوكم أيكم أحسن عملا)**.

بينما نرى أن ما قدمه الغزالي في كتابه (مقاصد الفلاسفة) هي قريبة من العبارات الواردة في طيماوس وهو أحد كتب أفلاطون، فإذا كان عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة فلماذا تضمن كل الشرور الموجودة فيه؟، وكيف يكون الله عادلاً حكيماً بعد خلقه كل هذه الشرور والأضرار؟، وطيماوس أخبرنا بأن: الله شاء أن تكون الأشياء كلها صالحة، وأن لا يكون أي شيء سيئاً؟، وأفضى ذلك لبعضهم إلى القول بأن: إبليس نفسه من طبيعة خيّرة، كان هذا ما انتهى إليه الحلاّج في كتابه (الطواسين) وتحمل تبعاته بكل شجاعة.

من خلال ما قدمناه آنفاً، نرى أنه من الأفضل أن نُعالج مشكلة الشر بطريقة موضوعية نظرية وجافة وليس بطريقة عاطفية كما يلجأ إليه البعض حين تشق سكين العاطفة صلابتهم وتربك حياتهم وتظلمها، وربما يقول أحدهم: لقد وثقت في الإله وها هو ذا يتركني، وكيف يسمح إله خير بوجود هذا الرعب في حياتي؟، لذلك نراهم يحصرون موقفهم باتجاه مشكلة الشر إلى القول: بأنه يجب أن يختار الدين بين أمرين ويحسم موقفه: إما أن يكون الشر لا قيمة له وليس ذا

أهمية وبالتالي يفقد الدين قيمته ولا فائدة من وجوده، أو أن هناك حاجة ماسة للخلاص وطريقه طويل وشاق وضيق، وحينئذ يكون الدين فاشلاً وغير قادر على القضاء عليه، وهو قول عامة الملاحدة وفي مقدمتهم برتراند راسل حين تساءل مرة: عن شعور مؤمن بإله كامل الصفات وهو أمام سرير عليه طفل يُنازع الموت، وعن قدرته على تقبل منظر موت طفل؟، ولكن راسل نسيَ أن يفصح عن البديل والذي هو وقوف ملحد أمام طفل يُصارع آخر لحظات حياته، هل يجد هذا الملحد غير القول: لقد انتهى بطارية خلاياك، وحان الوقت لتعود إلى التراب! لقد حان الوقت لتصبح وجبة للدودة.

ولا نُخفي على القارئ بأنه في الغرب الآن الكثير من الأشخاص يبتعدون عن الله وعن الأديان، لأنهم لا يستطيعون حل هذه المشكلة، وقد وصف الشاعر الألماني جورج بوخنر مشكلة الشر بأنها: صخرة الإلحاد، بداية على سبيل المثال ببرتراند راسل في كتابه (لماذا لست مسيحياً؟) وانتهاءً بأعمال عديدة أخرى كتبها فلاسفة آخرون، والتي دائماً ما نسمع من يقول: ستجد في هذا العالم قدراً من

الأحـزان والمصـائب والمشـكلات مـن الشـعور بالألم والـبرد والحرارة الشديدة والمرض والمجاعة والموت والأعداء والمخاطر، بحيث تجعلنا نرى في وجود هذا الشر كله عائقاً قوياً أمام الإله الكلي القدرة، فـ (الهولوكوست) مثلاً طرح هذا التحدي الكبير لعلماء اللاهوت والمفكرين اليهود، كيف يمكن لمأساة عظيمة كهذا أن تحدث؟، أما في العالم الشرقي فنكاد لا نجد من ترك دينه بسبب هذا السؤال وابتعد عن الإيمان، وهذه حقيقة مثيرة للاهتمام ليس فقط المسلمين بل حتى الهندوس والبوذيين وغيرهم واليهود الشرقيين أيضاً.

وفي الطرف المقابل لأقوال الملاحدة، يذهب بعض المؤلهة وفي مقدمتهم لايبنتز إلى القول: أن الشر سرٌّ محض، وهو يتجاوز قدرة الوعي البشري على إدراكه، ولذلك لا يجوز أن نجرؤ على وصفه بأنه شرّ إذ أن العلم بحقيقته متعذر لجهلنا المطبق بأغراض الخلق الإلهي، فحين يتعلق الأمر بموضوعات إرادته العامة كأفعال المخلوقات العاقلة مثلاً هي أفعالٌ يريد الله تسييرها فيها، فإذا كان الفعل خيّراً في ذاته يمكن القول إن الله يريده ويأمر به حتى وإن لم يحدث، أما إذا كان الفعل سيئاً في ذاته فإنه يمكن القول: إن الله يسمح به لا يرغب

فيه حتى وإن شارك فيه بسبب قوانين الطبيعة التي وضعها، ولأنه يعرف كيف يستخرج منه خيراً أكبر، فالعقاب والثواب يصلح ما به من فساد ويقلّص بفعل الزمن من أثر الشر بصورة تجعلنا في نهاية المطاف وكأن الشر لم يحصل.

وبناءً على أقوال الفريقين في مسألة الشر، نرى أنه ما دام يتعذر تفسير وجود الشر في هذا العالم أو بتعبير آخر، الشر هو الموجود الذي ما كان يجب أن يوجد والذي لا نستطيع تفسير وجوده، لذا كان لا بد لنا من الأخذ بنظر الاعتبار عند دراسة مشكلة الشر المبادئ الثلاثة الآتية:

المبدأ الأول: أن وجود الشر في حياة الإنسان حقيقي وليس وهماً ويجب محاربتها الشر ليس مسألة تأملية كما يظن البعض، بل واقع نعيشه ومشكلة تتعلق بالفعل والسلوك، فإذا تجاهلنا أصل الشر فهل يمكن تجاهل نتائجه؟، وفي نفس الوقت تعد مسألة محاربة الشر من المبادئ التي نطبقها في حياتنا العادية على عدد كبير من الوقائع الطبيعية، ويعد الألم البدني مثالاً على الشر الذي يبدو لنا من الصعب تحمله ونرغب ببساطة في القضاء عليه وهذا ما نفعله من خلال العلوم الطبية، وحينئذٍ يحق للدين التأكيد على مواجهة

الشر، بحيث تساعد هذه الأعمال المتجهة لمحاربة الشر على رقى الحضارة الإنسانية حين تأخذ صوراً اجتماعية.

ويقسم ابن سينا إدراكنا للشر إلى نوعين من الإدراك:

النوع الأول: هو إدراكنا للأشياء العدمية، مثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة والألم، وهو إدراك ما بسبب فقد سبب ما.

النوع الثاني: هو إدراكنا للأشياء الوجودية، مثل إدراك عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة، وهذا النوع من الإدراك بالشر ليس شراً في نفسه بل شراً بالقياس إلى هذا الشيء، فالحرارة إذا صارت شراً بالقياس إلى المتألم فلها جهة أخرى تكون بها غير شر.

إن الذي جعل من مشكلة الشر قضية فلسفية لا مجرد سلوك خاطئ يتطلب عقاباً وتصحيحاً كما يراه الفقهاء والمصلحون، هي تخطيها مجال الأفعال البشرية وتسللها إلى ظواهر الطبيعة الحية وغير الحية، وهذا ما جعلها في علاقة مباشرة بالصفات الإلهية المسؤولة عن خلق العالم وتوجيه نظامه.

لذا يرى رويس أن الثوار والحكماء والأنبياء قد اعترفوا بمرارة الهزيمة الإنسانية أمام خطورة حالة الشر التي يعانيها الإنسان الطبيعي، وتساءل في الوقت نفسه، هل هناك حاجة للدين إذا لم يكن العالم كما هو موجود الآن مليئاً بالشر؟ ألا يستمد الدين وجوده من إحساسنا بالحاجة الشديدة ومن اعترافنا بأن للشر مكانته الحقيقية في الحياة؟ أليست مصائب الإنسان وبلاياه تمثل الأساس المسبق المفترض للواقعة التي يستند إليها البحث عن الخلاص؟.

يُجيبنا رويس بأن الإنسان خرج من عزلة الأحزان الفردية الخاصة للبحث عن العزاء في العالم الاجتماعي، فوجد الفوضى التي يعاني منها في الحياة الاجتماعية العادية أكثر من التي يشعر بها الفرد وسط خضم أهوائه الخاصة، وإذا ما طلب المساعدة من العقل ظهر له كنوع من التأمل الروحي في الأفكار، وإذا دفعنا الشر للبحث عن العزاء الديني نجد الدليل يدعونا إلى معرفة أفضل بالمأساة الإنسانية، فتكون كلمته الأولى عن الشر والهروب منه، بينما تبدو كلمته الأخيرة كما لو كانت تأكيداً ثابتاً على بلايانا ومصائبنا.

المبدأ الثاني: الإنسان ليس شريراً بالضرورة

تساءل إريك فروم مرة بأنه: هل أن الخير والشر إمكانيتان تتساويان في القوة عند الإنسان؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من البحث في معنى الإمكانية، فالقول إن شيئاً ما موجود بـ (الإمكان) أو ممكن الوجود، لا يعني أنه سوف يوجد في المستقبل وحسب بل أن هذا الوجود المستقبلي يتهيأ في الحاضر، وهذه العلاقة بين مرحلة النشوء الحاضرة والمستقبلية يمكن أن توصف بالقول: إن المستقبل موجود في واقع الأمر في الحاضر، فهل يعني ذلك أن المرحلة المقبلة سوف تظهر إلى الوجود بالضرورة إذا وجدت المرحلة الحاضرة؟ الجواب بوضوح هو لا.

فإذا قلنا إن تلك الشجرة موجودة بالإمكان في البذرة فإن هذا لا يعني أن الشجرة لا بد أن تنمو من كل بذرة، إذ يعتمد تحقيق الإمكان فعلياً على بعض الشروط التي هي في حالة البذرة، مثلاً التربة الصالحة والماء وضياء الشمس، وفي الواقع فإن مفهوم الإمكانية لا معنى له إلاّ في صلته بشروط خاصة يقتضيها تحقيقه الفعلي، والقول إن الشجرة موجودة بالإمكان في البذرة يجب أن يُخصّص ليعني أن الشجرة

سوف تنمو من البذرة شريطة أن توضع البذرة في ظروف خاصة ضرورية لنموها.

وإذا كانت هذه الظروف المناسبة غائبة، إذا كانت التربة مثلاً شديدة الرطوبة، فلم تكن بذلك ملائمة لنمو البذرة فإن البذرة لن تنمو إلى شجرة بل ستتعفن، وإذا كان الحيوان محروماً من الغذاء فلن يحقق إمكانيته للنمو بل سيموت.

وبناءً على ذلك يمكن القول: أن الإنسان ليس شريراً بالضرورة ولكنه يصبح شريراً إذا كانت الظروف المناسبة لنموه، فليس للشر وجود مستقل بذاته فهو غياب الخير، وهي نتيجة الإخفاق في تحقيق الحياة.

المبدأ الثالث: على الإنسان أن يتحمل مسؤولياته الكاملة في الوجود الإنسان هو قبل كل شيء مشروع بحد ذاته فهو الذي لديه وعي بتطلعاته في المستقبل وهو أعظم كرامة من الحجر والحيوان، وقد خاطبنا روسو مرةً بالقول: أيها الإنسان لا تبحث عن أصل الشر، فاعله أنت لا أحد سواك، لا شر في الكون إلاّ مما تفعل أو ما تتحمل، الإسراف في توظيف مواهبنا هو سبب شقائنا وميلنا إلى الشر،هو منبع أحزاننا وهمومنا ومتاعبنا، نحن مسؤولون عن

الشر الأدبي، أما الشر الطبيعي فلا يؤثر فينا إلاّ عن طريق الرذائل، إذ لولاها لما شعرنا به، فالشر الذي يفعله الإنسان يعود عليه بالضرر بدون أن يؤثر سلباً على النظام العام.

فقد وضعنا فوق هذه الأرض أحراراً لنختار، وبلانا بالشهوات ليمتحننا ووهبنا الضمير لنقاومها، فالرب المدبّر للكون والساهر عليه، لا يريد الشر الذي يقترفه الإنسان بالإسراف في استغلال الحرية المخولة إليه.

أما كانط فيرى أن فعل الخير لا يكتسب ميزته إلاّ إذا كان فعل الشر ممكن الحدوث، كما أن الشر ضروري من أجل القول بالحرية الإنسانية، والشر موجود في الإنسان كأساس ضروري للحرية وإمكانية الشر هي التي تجعل الحرية ممكنة، لأنه يمتنع القول بأن الإنسان حر إذا كان مجبولاً على الخير فقط والشر فقط، والذي يسمح بإمكانية الانحراف نحو الشر هو ما أسماه كانط بـ (النزوع الطبيعي في الإنسان إلى الشر) أو الميول، وهي عنده الأساس الذاتي لإمكان الشهوة، وهي تكون فطرية طبيعية بيد أنها غالباً ما تكون مكتسبة بسبب خطأ يقع فيه الإنسان.

والميول أو (النزوع إلى الشر) عند كانط تتنوع إلى ثلاثة أنواع:

١- ضعف العزيمة أو ضعف القلب البشري في إتباع المسلمات المتخذة بعامة أو وهن، وهو ما عبّر عنه بالقول: عندي الإرادة بيد أني افتقر إلى التنفيذ.

٢- النزوع إلى خلط الدوافع غير الأخلاقية مع الأخلاقية أو عدم الصفاء: وهي تحدث عندما لا يكتفي الفعل بالقاعدة الخلقية، ويحتاج إلى دوافع أخرى.

٣- النزوع إلى القبول بالمسلمات القبيحة بمعنى خبث: الذي ينشأ عندما تميل الإرادة إلى تفضيل دوافع دنيا على الدوافع الخلقية.

فنظرية الشر عند كانط لا علاقة لها بنظرية الخطيئة الأصلية التي تقول بها المسيحية، ويذهب إلى أن أفسد تفسير لأصل الشر الأخلاقي القول: بأنه خطيئة أولى منتقلة بالوراثة من الآباء إلى الأبناء، ويستند كانط في رفضه للخطيئة الأولى إلى التحليل العقلي وتأويل نصوص الكتاب المقدس التي تؤكد حدوثها، وينظر إلى قصة السقوط باعتبارها صورة مجازية.

وبناءً على هذه المبادئ الثلاثة يمكن القول: أن مسألة الشر تبقى معلقة من وجهة نظرنا بسبب نقص في الأدلة فقد رأينا كيف انقسموا إلى قسمين، الأولى تفسر من الوجهة العاطفية وهم اللادينيين، والثانية فسّرها بأدلة لاهوتية ناقصة وغير واضحة، ومن أجل ذلك كان لا بد للإنسان أن يعي مسؤولياته تجاه الوجود ويبتعد عن الهشاشة العاطفية في قضية الشر الطبيعي والأخلاقي على حدٍ سواء، فهو دائماً ما يسعى في حالات ضعفه أو في المواقف التي لا تُحسد عليه، أن يُحمّل مسؤوليات إخفاقه على الآخر، بينما نراه في الطرف المقابل أو في حالات قوته يُحمّل مسؤوليات نجاحه على نفسه ويمدح ذاتهُ كأنه إلهٌ كامل القدرات، فكم من حروبٍ ومآسي وشعوب أبادت عن بكرة أبيها كان سببها إنسان حقير تافه، فهل يمكن بعد ذلك أن نقول: أن سبب هذه الحروب الطاحنة هو الله؟ أو أن الله أراد ذلك؟، صحيحٌ أن للدين جانبٌ مظلم لا يُحمد عليه في إراقة الدم الإنساني، ولكن هل كل الحروب التي قامت وفي مقدمتها الحربين العالميين الأولى والثانية حدثت لإعلاء كلمة الله؟ أشك في ذلك.

رهان باسكال

قديماً قال باسكال في أهمية الحجة: إذا أردنا أن نعرف من كان أول ملك للفرنسيين، وفي أي مكان يجعل الجغرافيون دائرة نصف النهار، وما هي الكلمات المستعملة في لغة ميتة، وكل الأشياء الأخرى المماثلة فأي وسيلة غير الكتب تقودنا إلى ذلك؟ ومن بوسعه إضافة شيء جديد إلى معلومات هذه الكتب ما دمنا لا نريد أن نعرف إلاّ ما تشتمل عليه؟ المرجح الحجة وحده هو الذي يستطيع أن يوضح الأشياء لنا.

يرى باسكال أن الأدلة على وجود الله ناقصة وغير كافية لا يصل الإنسان فيها إلى يقين كامل، لأنها تفترض وجود إله فتصوره كائناً لا منتاهياً بعيداً عن الإنسان وهي أدلة مجرد تستنفذ العقل وتجهده، ولهذا فهي غير صالحة للأسباب التالية:

١- إنها لا تصلح لإثبات وجود الله عند عامة الناس، ولا يهتم لها غير المؤمن.

٢- ما تمليه الطبيعة الإنسانية على الإنسان من ضعف رؤية وقصور عن كشف الأسرار الإلهية بسبب خطيئته التي أبعدته عن الله، ولذلك أصبح الانخراط في الدين والإيمان وسيلة تقريب من الله.

وبعد إخفاق باسكال في التوصل إلى معرفة وجود الله عن طريق البراهين العقلية، عرض موضوع وجود الله بطرح حجة البرهان، حيث أراد باسكال إثبات وجود الله بمحاولة الرهان على وجوده أو عدمه، ويعرض لهذه الحجة بتصور حوار بين شخص مؤمن وآخر ملحد يرمز للأول برمز (م)، والثاني برمز (ح)، ويبدء الحوار بالشكل الآتي:

يسأل (م): الله موجود أو غير موجود؟ على ماذا تراهن؟.

ح: لا أراهن ففي الرهان مجازفة.

م: وبماذا تجازف.

ح: بحريتي وإرادتي.

م: نعم إنك حر وفي استطاعتك إنكار الله لو أردت، وفي استطاعتك احتقار الدين ورفضه إن شئت، كما في استطاعتك تقرير وجود الله واحترام حقائق الدين، إنك حر نعم ولكن عليك أن تختار وأن تراهن.

ح: ولكن ألا يكون هذا الاختيار ضرورياً؟.

م: إنك مسافر كما أن الرحلة قصيرة، والموت قريب عاجل وأن سوّفت في الاختيار لحظة بل دقيقة ربما فاتتك الفرص.

ح: نعم كل هذا صحيح ولكن كيف الاختيار، ولا نور يرشدني في اختياري، وكيف الحكم ولا حجة تدعمه.

م: إن الأمر ليس أمر عقل واستدلال، بل انه أمر نفع أو خسارة تنبه أي القرارين تتخذ وأنظر أي الناحيتين أقرب إلى مصلحتك، فالرهان على الله موجود لا يترتب عليه إلاّ عدد محدد من احتمالات الخسارة في حين أنه ربما يحمل لا متناهياً من السعادة في حالة وجود الله الحقيقي، أما الرهان

على الله غير موجود فإنه لا يترتب عليه بالنسبة للرابح الحصول على أي شيء من تلك السعادة، فلا بد منه لكل الموقفين.

ح: نعم هذا صحيح ومعقول وقد يحق لي أن أراهن كما تقول، ولكني أكرر مرة ثانية ان في ذلك مجازفة.

م: وبماذا تجازف؟.

ح: أجازف براحتي وتسليتي ولذتي.

م: ولا تنسى إنك مراهن والذي يراهن إنما يضحي بشيء لنوال شيء أعظم.

ح: ولكني أجازف بكسب مؤكد في سبيل كسب غير مؤكد.

م: إنك تجازف بكسب محدود في سبيل كسب لا محدود.

ح: ولكن الكسب المحدود هو كل شيء أمتلكه، أرجوه، أما الكسب اللامتناهي فهو لا شيء.

م: إنك تقرر ذلك لأنك فقدت حريتك وعجزت عن التطلع إلى ما هو أسمى من ذلك الكسب المحدود.

ح: نعم إني غارق في اللذات وحريتي ضائعة في إرضاء الشهوات.

م: يجب أن تعلم أن الرهان هو سبيل إلى تحررك منها.

ح: نعم إنك على حق وكلامك يعجبني ويملأ قلبي قوة وحماسة.

م: إن كان ذلك صحيحاً وكان كلامي مبعث الحماسة في نفسك، فأعلم اني ركعت قبله وسأركع بعده أمام الموجود اللامتناهي متوسلاً إليه متضرعاً أن يضمك إلى أحضان الدين، كما ضمني إليه من قبل، والدليل على إنك لن تخسر شيئاً ان الدين سيجعلك صبوراً أميناً مخلصاً محباً، نعم ستفقد اللذات الموبؤة لكنك سترتبح لذات أخرى أعظم.

يقول باسكال بعد أن نظر إلى الوجود الإنساني بعين الفاحص المتأمل، ولم يجد فيه سوى لحظات الشقاء والقلق واليأس قال: فما الذي يعنيني إذا مرت من عمر الزمان عشر سنوات من السعادة بدون مواجهة ما ينجم عنها من متاعب، إن باسكال يحلل الواقع الإنساني في هذه الخاطرة من خلال الألم الإنساني والشقاء النفسي، فهو يتصور أن مرور الزمن لا يكفي مع وجود السعادة وكرامة الإنسان، لأن في نفس هذا الزمن تجابهنا العقاب والآلام والقلق الذي لا

بـد منـه، وأن المخـرج الـذي لا مفـر منـه للخـروج مـن هـذا الشقاء هو: التقرب إلى الله والسعي لضمان الأبدية.

ثيوقراطية الإصلاح المسيحي

لا يتصور المصلحان العظيمان مارتن لوثر الألماني وجون كالفن السويسري نفسيهما فيلسوفين أو سياسيين، وإنما هما أولاً وأخيراً لاهوتيان وطالبان من طلاب كلمة الله، وبالتالي لا نتوقع أن نجدهما ممثلين لفلسفة سياسية شاملة أو نظرية عامة عن السياسة؛ لأنهما لم ينظرا إلى هذا على أنه المهمة التي كانا ينشدانها، بيد أن عهد إصلاح الكنيسة تطلب صياغة موقف لاهوتي عام، وطلب من المصلحين، سواء شاء أو أبيا أن يقدما نصيحة سياسية وأن ينخرطا في نشاط سياسي؛ يشرحان فيه آرائهما السياسية.

ظهـرت حركـة الإصـلاح الـديني اللـوثري كحركـة دينيـة نصـرانية في القـرن السـادس عشـر المـيلادي في أوروبا، وأدت إلى ظهـور البروتسـتانتية، وكـان لهـا أثـر كبـير علـى الحيـاة السياسـية والاجتماعيـة والاقتصـادية في أوروبا، بـل لا تـزال آثارها ملموسة حتى اليوم، كما ظهرت على إثرها العديد من الكنـائس البروتسـتانتية الكـبرى، وبعـض الجماعـات الـتي أصبحت تنـافس الكنيسـة الرومانيـة الكاثوليكيـة في كسـب ولاء النصارى.

إن أول شرارة في بدء الحركة الإصلاحية التي حمل لوائهـا مـارتن لـوثر، كانـت عنـدما نـزل راهـب يـدعى حنـا تتـزل مـن أتباع طائفة الدومينكان الدينية في سنة ١٥١٧م، وقد جاء لبيع صكوك الغفران، وكان هذا الراهب يدعو الناس إلى أن يشتروا الثواب وصك الغفران طواعية، وبلغت وقاحته في أنه زعـم إذا ارتكـب الرجـل الخطيئة مـع العـذراء المباركـة نفسـها، فإن هذه الصكوك كفيلة بأن تمنحه الغفران الكامل، وبذلك فقـد تطـاول علـى العـذراء المباركـة الـتي لهـا تقـدير في نفـوس الملايـين مـن المسـيحيين والمسـلمين، ومـن جهـة أخـرى كـان

ذلك بمثابة تحريض على ارتكاب الخطايا بإعفاء من العذاب.

إن جل أفكار مارتن لوثر السياسية تتلخص في ما يلي:

١- ضرورة وأهمية السلطة لردع المخالفين، حيث إن الله خلقها بحكمته لصيانة الأمن وحفظ السلام التي تتطلبها حياة البشر ليعيشوا طبقاً لكلمة الله في الحياة الدنيا، ثم لينعموا بالسعادة في الحياة الأخرى.

٢- أكد على فكرة (المساواة) من منطلق كون المسيحيين متساويين أمام الله، ولكنهم ليسوا كذلك في مقدرتهم على تولي الحكم وممارسة السياسة، وبالتالي فإن الديمقراطية مستحيلة، ويجب أن تتركز السلطة في يد الحاكم أو الأمير، وبناءً على ذلك، فإن المساواة أمام الخالق تعني حق كل شخص في أن يفهم كلمة الله (الإنجيل) طبقاً لما يملي عليه ضميره.

٣- يرى لوثر أن الإنسان لا يتحمل نتائج إيمان أو عدم إيمان أي شخص آخر، ولا يمكن فرض العقيدة بالقوة ويترتب على ذلك على أن الدولة لا تتحمل أية مسؤولية في كل المسائل المرتبطة بالعقيدة، كما أن المملكتان الكنيسة

والدولة لا تتحد حيث أن الحكومة السياسية تنتمي تماماً إلى المجال الدنيوي، ولا توجد إلا من أجل هذه الحياة العابرة، وبينما قد تظهر للإنسان حاجته إلى الغفران، فإنها لا تستطيع أن تتوسط للتبرئة مثلما تستطيع الكنيسة، وعلى الرغم من ذلك فإنها مؤسسة ضرورية في عالم سقط في الخطيئة أوجدها الله من حيث إنها وسيلة لإرادته، وتستمد سلطتها منه بصورة مباشرة، وليس عن طريق البابا أو الكنيسة أو الشعب، وهنا أراد فصل الدين عن الدولة وإرساء أسس العلمانية، وأضاف أن رجال الدين يجب أن يعاملوا كباقي أفراد المجتمع، وأن يحاسبوا على أعمالهم، ثم أعلن أن اعتناق دين معين إنما يقوم على دعامتي الحرية والفردية، وأن الحرية تكمن في ضمير ووجدان الإنسان، وليس لها علاقة بظروفه السياسية والاجتماعية.

٤- كما دعا إلى الطاعة من منطلق حب النظام ونبذ الفوضى، وأن من واجب الحاكم أن يحكم ويسوس، وأن من واجب الرعايا هو الطاعة، وليس من حقهم مقاومة الحاكم، أو أي سلوك غير الطاعة لأنها تعني الكارثة، ولما كانت سلطة الحاكم تشمل كل الجوانب الدنيوية، فإنها تمتد لتشمل

بالتبعية سلطته على الكنيسة، وأن لا يأتي سلوكاً يخالف كلمة الله وإذا فعل ذلك وجب عدم طاعته، ولكن بدون تمرد أو ثورة عليه، بل اللجوء إلى العصيان المدني ودعوة الله لمعاقبة.

أما كالفن (١٥٠٩ – ١٥٦٤م) فقد قال أن السلطة والسيادة لله، وأن أهمية الدولة إنما تتبع من دورها في تحقيق هدفين هما تمجيد الخالق وتعظيمه، وتحرير الإنسان وعتقه، وأن معرفة الله يجب أن يكون أسمى الأهداف الإنسانية، فهي مصدر كل خير على الأرض، وأن الغرض من السلطة الزمنية هو تشجيع عبادة الله ودعم الكنيسة، وفي كتابه الموسوم (نظم الديانة المسيحية) يرى كالفن: بأن النظام المدني ضروري لوجود الكنيسة، ووجود الكنيسة الخالصة من جهة أخرى مفيد للدولة لأن الجميع اعترفوا بأنه لا يمكن تأسيس دولة بنجاح إذا لم يكن الورع والتقوى عنايتها الأولى.

كما يمكن درء سوء استخدام السلطة بإيجاد رابطة قوية بين السلطتين الزمنية والدينية، ويعتقد أن سكان العالم كلهم لو كانوا من المؤمنين الحقيقيين لانتفت الحاجة إلى الحكومة،

ولكن البشر بطبيعتهم الميالة إلى الشر فقد منح الله (الحكومة) أداة لكبحهم وصيانة حياة المواطنين، ومن ثم فإن الحكومة أداة إلهية والحكام مدنيون يشغلون موقفًا إلهيًا، ولذلك يجب أن يطاعوا؛ لأن الله واجب الطاعة، أما شكل الحكومة ونوع النظام السياسي، فإن الله يختارها لكل شعب بما يراه مناسباً، ولا يحق للإنسان أن يسأل الخالق عن أفعاله، وإنما يجب احترام شكل الحكومة وطاعة الحاكم.

هل فعلاً كان تخليد واحترام الشعب الأمريكي لجورج واشنطن حقيقياً؟

غالبا ما تخلد الشعوب ذكرى زعمائها الذين كان لهم دوراً أساسياً في تأسيس الدولة وبنائها وترسيخ سيادتها واستقلالها، وغالباً ما تكون منطلقات وأفكار هؤلاء الزعماء هي منطلقات وطنية وإنسانية لأنها لو لم تكن تتحسس حاجة الشعوب للحرية والتقدم وتعمل وتضحّي لتحقيق ذلك لما خلّدت الشعوب ذكرها.

ومن هنا يبرز جورج واشنطن أول رئيس للولايات المتحدة الأمريكية كشخصية محورية قامت بدور أساسي في توحيد الولايات المتحدة الأمريكية وتأسيس دولة قوية قامت على

مر تاريخها بدور مهم حتى أصبحت ممسكة بالكثير من مقدرات العالم، وقد خلد الشعب الأمريكي ذكرى واشنطن بأن جعل العاصمة الأمريكية تسمى باسمه وهو تكريم ليس بالقليل واعتراف واضح بأهمية دوره التاريخي.

التساؤل الذي يبرز أمامنا هنا والذي سنحاول أن نجيب عليه خلال هذا البحث، هل فعلا كان تخليد واحترام الشعب الأمريكي لجورج واشنطن حقيقيا؟ وهل احترموا كل المبادئ والأخلاقيات التي طرحها واعتبرها منهاج عمل لحياتهم؟.

ومن هنا سنحاول المقارنة بين القيم التي عمل وحاول واشنطن ترسيخها والتي لخصها في خطبة الوادع التي ألقاها عام ١٧٩٨م، وبدأت بها الولايات المتحدة عصرها كدولة، وبين السياسة الأمريكية التي اتبعت بعده، والتي مثلت حالة من الافتراق التام.

عاش الهنود الامريكيون في قارة أمريكا منذ ٦٥٠٠ سنة، وكوّنوا ثقافات وشعوبا عديدة، فلاحين أو صيادين حسب المكان الذي عاشوا فيه، وفي القرن السادس عشر لم تستعمر أي من الدول الأوربية شمال أمريكا بشكل كبير بل سافر إلى

هناك صيادو السمك من أجل الصيد فقط وليس للسكنى إلا في فلوريدا، فقد أسس الأسبان بعض البروج فيها بعد عام ١٥١٣م، وحاول البعض أن يأسسوا مدن جديدة في شمال أمريكا، لكن أول من نجح كان الانجليز الذين أسسوا مسكنا على شاطئ ولاية فرجينيا الحالية عام ١٦٠٧م سميت (جيمزتاون).

وتعتبر الضرائب إحدى عوامل قيام الثورة الأمريكية، حيث شكلت الضرائب المفروضة على المستعمرات سبباً مباشراً لاشتعال الثورة الأمريكية، إذ تمسكت الحكومة الانجليزية بحقها في فرض الضرائب على مستعمراتها بهدف زيادة دخل الخزينة، وأهم هذه الضرائب: ضريبة السكر وضريبة (الطوابع)، لأن الأمريكيين كانوا يرون أنهم غير ملزمين بدفع أية ضريبة لم يشاركوا في إقرارها عن طريق مجالسهم المنتخبة، ولم يستمر الوفاق بين الامريكيين والبريطانيين طويلاً فقد صدرت قوانين بريطانية جديدة تثير الغضب والإستياء لدى الامريكيين إلى درجة أن بريطانيا أرسلت قواتها إلى بوسطن ونيويورك حيث قتلوا بعض المواطنين فيما سمي بـ (مذبحة بوسطن) – حدثت في ٥

مـارس عـام ١٧٧٠م، عنـدما أطلـق جنـود بريطـانيون النـار على بعض الامريكيين، وقام الفنان بول ريفير بحفرها لإثبات الحـدث، وسماهـا بمذبحـة بوسـطن لتحـريض المستوطنين ضـد الحكـم البريطـاني، الـتي رد عليهـا الامريكيـون بالاحتجـاج المعـروف بـ (بوسـطن تي بارتي) وتعـني حفـل شـاي بوسـطن وهـو اسـم أطلـق علـى غـارة قـام بهـا المستوطنون الامريكيـون علـى ثـلاث سـفن بريطانيـة كانـت ترسـوا بمينـاء بوسـطن في السادس عشر من ديسمبر ١٧٧٣م حيث أفرغ المستوطنون الذين تنكروا في زي الهنود شحنات تلك السفن من صناديق الشاي في مياه الميناء.

فعاقبـت بريطانيـا المتمـردين بإغـلاق مينـاء بوسـطن وزيادة سلطة الحاكم البريطاني وإجبار المستعمرين على إيواء وإطعام البريطـانيين، ورد المسـتعمرين بتشـكيل المجلـس القـاري الأول بفيلادلفيـا والـذي يضـم ١٣ مسـتعمرة والـذي أجـبر بريطانيـا علـى سـحب القـوانين العرفيـة، وفي يوليـو ١٧٧٦م أعلـن المجلـس القـاري الرابـع الاسـتقلال عـن بريطانيـا مكـونا اتحـاد كونفدرالي، إلاّ أنها كانت تفتقر إلى الآلية التنفيذية المطلوبة للقيام بالمهام المتوخاه منه لأنه لم يملك سلطة جباية الضرائب

أو تنظيم التجارة وليست لديه القوة لفرض قراراته وظهر عجزه واضحاً أثناء حرب الاستقلال وبعدها مما أدى بالأمريكيين بالبحث عن نظام أو اتحاد أكثر قوة وتماسكا.

بالرغم من منافشة هذا الأمر لكنه لم يصل إلى حد التغير، حتى وقت المفاوضات التي تمت بين ولايتي (ماريلاند وفرجينيا) حول نزاعاتهما بشأن الملاحة والمسائل التجارية التي أدت إلى انعقاد مؤتمر وطني حضره ممثلي خمس ولايات في انابولس سنة ١٧٨٦م واقنع أحد الممثلين واسمه الكسندر هاملتون، زملاءه بأن التجارة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسائل أخرى كثيرة، وان الموقف من الخطورة بحيث لا يمكن علاجه على يد جمعية غير ممثلة تمثيلاً صادقاً، وحث المجتمعين على ان يطالبوا جميع الولايات بتعيين ممثلين للولايات المتحدة لوضع النصوص الضرورية التي تجعل دستور الحكومة الاتحادية مناسباً لحاجات هذا الاتحاد واعترض مؤتمر القارة في أول الأمر على هذه الخطوة الجريئة، ولكن الأنباء التي تواترت بأن فرجينيا انتخبت جورج واشنطن مندوبا عنها قضت على اعتراضاته.

وجورج واشنطن الذي ولد في عام ١٧٣١م، هو مزارع ثري نشأ في ولاية فرجينيا التي هاجر إليها أجداده، ومع سنه المبكرة ظهرت شخصيته المؤثرة وقدراته التي تمكن من توظيفها في العشرين من عمره، ويعتبر ذلك بداية لاكتسابه الخبرة العسكرية التي تعززت خلال الحرب الفرنسية البريطانية المعروفة بحرب السنوات السبع على الأرض الأمريكية (١٧٥٧ – ١٧٦٣م).

وفي مؤتمر فلاديلفيا في ١٠ حزيران ١٧٧٥م الذي عقد بين ممثلي الولايات الأمريكية لمناقشة تطورات النزاع مع الحكومة البريطانية اختير واشنطن ليكون قائداً للجيش الأمريكي، وتشهد سنوات الحرب (١٧٧٥ – ١٧٨٣م) على أن هذا الاختيار كان موفقاً، إذ كان لشخصيته الأثر الفعال في توحيد أبناء الولايات الأمريكية وقيادتهم في معركة لم تكن سهلة، وكان للانتصارات التي حققها واشنطن في الحرب لاسيما في عام ١٧٧٦م الأثر الفعال في رفع معنويات الأمريكية ودفعهم للإستمرار في حربهم ضد القوات البريطانية، ثم جاءت المشاركة الفرنسية في الحرب لدعم الأمريكيين والتي وصلت ذروتها عام ١٧٨١م، لتعطي دفعا

إضافيا باتجاه هزيمة بريطانيا واعترافها باستقلال الولايات المتحدة في عام ١٧٨٣م، كما إن واشنطن استفادة من عدم وجود إدارة موحدة فاعلة بين الولايات الأمريكية، إذ امتلك واشنطن حرية واسعة بالتصرف واتخاذ القرارات الحاسمة في مجريات الحرب ووضع الخطط بعيدا عن جهاز حكومي قد يكون عاملاً محدداً لحركته.

وفي سنة ١٧٨٩م نجح واشنطن مع رفاقه ممثلي الولايات في التوصل إلى دستور موحد يشير إلى وجود حكومة مركزية قوية مؤلفة من مجلس تشريعي للنواب ينتخب على أساس عدد سكان الولايات المتحدة، والمجلس الآخر هو للشيوخ يتكون على أساس تمثيل متساوي للولايات بغض النظر عن عدد السكان، فضلاً عن السلطة التنفيذية والسلطة القضائية.

وبعد الانتخابات على وفق الدستور الجديد كان الجميع متفق على أن الرجل المناسب لقيادة الولايات المتحدة الأمريكية في تلك المرحلة هو جورج واشنطن الذي أصبح أول رئيس للدولة عام ١٧٨٩م.

لقد جاءت خطبة الوداع ليضع فيها الأسس التي طلب من الأمريكيين احترامها واعتبارها جزءاً مهما من قوة الولايات المتحدة وديمومة دورها وتأثيرها الإنساني، وعلى وجه الخصوص في الجزء الذي يتعلق بسياسة أمريكا الخارجية وعلاقاتها مع الشعوب العالم، واعتبرت هذه الخطبة مع وثيقة الاستقلال من الوثائق التاريخية المهمة في الولايات المتحدة.

ويمكن إبراز الخطوط العامة لهذه الخطبة بما يلي:

١- ما يتعلق بالسياسة الخارجية للولايات المتحدة الأمريكية أكد واشنطن على مجموعة من المبادئ التي طالب بالثبات عليها وهي:

أ – مراعاة النية الطيبة والعدل تجاه الشعوب الأخرى.

ب – استخدام المبدأ الأخلاقي في التعامل مع الآخرين.

ج – أتباع السياسة السليمة والودية تجاه شعوب العالم.

د – رفض الخضوع لدولة أخرى أو الانجراف عاطفيا تجاهها على حساب المصلحة الوطنية لأي سبب كان.

هـ - حذر واشنطن خلفاءه من التورط في المشاكل الدولية لأنها لا تخدم اهتمامات ومصالح الولايات المتحدة.

و – رفض المساعدة الخارجية لأنها لا تكون مجردة من

المصالح وأن الدول التي تقبل المساعدة الأجنبية ستدفع الثمن من استقلالها وحرياتها.

٢- في مواضيع أخرى أشار واشنطن إلى أمور سياسية وفكرية ومنها:

أ – احترام الدستور الذي وضعه الشعب.

ب – التركيز على تقسيم السلطات.

ج – التركيز على مفهوم الحرية واعتبارها الأساس الذي تقاس عليه الحكومات القوية الواثقة من شرعيتها.

لقد كان واشنطن مخلصاً لمبادئه تلك خلال فترة رئاسته التي كانت مشحونة بالأحداث الأوربية لاسيما الثورة الفرنسية وما أعقبها من تداعيات داخل أوربا وخارجها، إذ أشار حينه: إن مصلحة الولايات المتحدة وواجباتها يحتمان أن نتبع الحياد والصداقة إزاء كلا الطرفين المتحاربين.

وبعد وفاة واشنطن حاول خلفاؤه مثل جون آدمز الرئيس الثاني للولايات المتحدة، وجفرسون الاحتفاظ بمبادئه وسياسته والعمل بموجبها مع بعض الطروحات التي فرضها الواقع السياسي الدولي في تلك المرحلة، وكان هؤلاء الرؤساء مدعومين بعدد من المفكرين السياسيين الذين عملوا على

جعل أمريكا مثالاً جيدا يحتذى به، فقد اعتبر المفكر الأمريكي موبيل بازلو المجتمع الأمريكي مثال الحكمة السياسية والسعادة الذي سيدعون المحاكاة في كل الأرض، ويذهب جون كوينسي آدمز (أبن الرئيس جون آدمز وسادس رئيس للولايات المتحدة) في كلمة ألقاها عام ١٨٢١م: حينما يرفرف علم الحرية والاستقلال ستتجه إليه الولايات المتحدة بقلبها وروحها ودعائها ولكنها لا تسعى إلى الخارج بحثا عن الأصنام لتحطمها، إنها مدافعة عن استقلالها فقط.

ويمثل وصول جيمس مونرو (خامس رئيس للولايات المتحدة) إلى السلطة بداية تغير خط سير السياسة الأمريكية، فبالرغم من أنه دعا من خلال المبدأ المعروف باسمه إلى عدم التدخل في الشؤون الأمريكية إلا أن هذا المبدأ دعوة صريحة للتوسع والسيطرة على حساب دول أمريكا الوسطى التي اعتبرها مجالاً حيويا لدولته.

أما السياسي والمفكر الأمريكي البرت بفريج فيؤكد: لقد جعلنا الله جديرين بالحكم لكي نتمكن من إدارة الشعوب البربرية والهرمة، وقد اختار الله الشعب الأمريكي دون سائر

الأجناس كشعب مختار ليقود العالم إلى تحديد ذاته.

وفي أمريكا اللاتينية نموذجاً قامت إدارة إيزنهاور في عام ١٩٥٤م بالإطاحة بتجربة غواتيمالا الديمقراطية الأولى والوحيدة والتي استمرت عشرة أعوام فاتحة الطريق لفترة من القمع الوحشي والتعذيب، ولا ننسى حرب فيتنام التي افضح بشكل جلي بشاعة القوة العسكرية الأمريكية في تدمير الشعوب ومحاولة فرض إرادتها بالقوة دون الالتفاف إلى أي قيم أخلاقية أو إنسانية متناسياً وبشكل معتمد مبادئ دولتهم الذي اعتبروه مثلهم الأعلى.

وتشير الإحصاءات إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية قامت بالتدخل العسكري المباشر في مختلف دول العالم بين عام (١٩٤٥ – ١٩٧٥م) بحدود (٥٥) مرة وإنها استخدمت في عدد من هذه التدخلات العسكرية الآف الأطنان من القنابل المحرمة دوليا، وراح ضحية هذه القنابل أكثر من خمسة ملايين إنسان في تلك الدول.

إذا هل احترم الأمريكيون مبادئ مؤسس دولتهم وهل كانوا أوفياء لها؟.

التوفيق بين الفلسفة والدين.. ابن رشد أنموذجاً

ليس من الضروري أن نتناول هنا بالبحث أول مسألة تخطر ببال والتي تتعلق بمسألة وجود فلسفة إسلامية أو عدم وجودها، وهي مسألة ما زال الدّارسون يثيرون حولها نقاشات طويلة يمكن إجمالها في اتجاهين: الأول يرى عدم وجود فلسفة إسلامية، والثاني يرى أن ثمة فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، فأما الرأي الأول فيحتج أن الفلسفة الإسلامية ظلت على الدوام فلسفة إنتخابية عمادها الإقتباس مما ترجم من كتب الإغريق وهو مذهب إرنست رينان الذي بيّن بأن ما يدعونه فلسفة إسلامية ما هو إلاّ فلسفة يونانية كتبت بحروف عربية، وهذا كل شيء!.

ومجرى تاريخها أدنى من أن تكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين وليست ابتكاراً، ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد في ما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها.

وأما الرأي الثاني فيؤكد أصحابه أن للمسلمين فلسفتهم الخاصة بهم رغم أنهم تعرفوا إلى الفلسفة عن طريق اليونان، فقد استحدثوا لأنفسهم مصطلحات ومفاهيم جديدة لم يكن فلاسفة اليونان قد استعملوها من قبل مثل مفهومي (الواجب الوجود) و (الممكن الوجود) اللذين استعملهما الفارابي المعلم الثاني من دون أن يكون لهما وجود في فلسفة المعلم الأول أرسطو.

ومهما يكن من أمر، فإن السؤال الذي يفترض أن يطرح وخاصة فيما يتصل بهذا البحث فهو: هل يوجد فلاسفة مسلمون؟، الجواب على هذا السؤال يأتينا على لسان أحد (أعداء الفلسفة الإسلامية) كما يسميه بعض الباحثين، على الرغم من تحفظنا على هذه المقولة لأنه لا يتعاطى الفلسفة وينتقدها إلاّ فيلسوف يعرف معرفة تامة مبادئها

وأسسـها، فيقـر الغـزالي بوجـود متفلسـفين إسـلاميين أمثـال الفـارابي وابـن سينا، نحـن إذن لا نناقش هـذا الـرأي أو ذاك، ونكتفـي بالقـول بأن موضـوع هـذا البحـث هـو بيـان موقـف ابـن رشـد بـين الـدين والفلسـفة مـن خـلال التكافـل المعـرفي الـذي هـو العلـم الـذي يـدرس طـرق إسـتمداد المعرفـة مـن مصادرها، والتي ثمة مصدرين لا ثالث لهما في الحصول على هــذه المعرفــة وهــي: إمــا بالــوحي أو بالعلــوم الطبيعيــة والاجتماعيــة والنفســية، كمــا يوجــد نــوعين مــن أدوات الاستمداد هي: الحواس البشرية والعقل البشري.

التوفيق بين الشريعة والحكمة

كـان مـن الطبيعي أن يحاول كل فيلسوف مسلم التوفيـق بـين الفلسـفة والـدين، ولكـن لا نعـرف أحـداً مـن الفلاسـفة المسلمين الذين سبقوا ابن رشد بذل في هذا السبيل ما بذله هو من جهد، ولا خصص لها كتاباته قدر ما خصص هو لهـا، حيــث أن الإحســاس بالحاجــة للتوفيــق بــين الــدين والفلسـفة أمـر طبيعـي يحسـه المـؤمن المفكـر أو الفيلسـوف، ومحاولة هذا التوفيق تعتبر إلى حد كبير واجباً، وذلك ليحقق

الانسجام بين معتقده الديني العامر به قلبه، ومما لا يتفق تماماً مع النظر العقلي الصحيح، وقد عالج ابن رشد مشكلة تحديد العلاقة بين الفلسفة والدين أو كما يطلق عليها بوجه عام في الفلسفة الإسلامية مشكلة التوفيق بين العقل والنقل في ثلاثة مؤلفاته وهي (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) وهو أهمها،وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) و (تهافت التهافت)، لقد أراد ابن رشد أن يقول الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع الشائك وأن يفرد له دراسة مفصلة متميزاً في هذا عن سائر الفلاسفة السابقين عليه.

ولعل مما دفعه إلى هذا هو وقوف الفقهاء في عصره موقف التنكر للفلسفة اليونانية وخاصة لفلسفة أرسطو، وانحياز دولة الموحدين نفسها إلى الغزالي والى المذهب الأشعري عموماً في علم الكلام، من أجل هذه الأسباب أراد ابن رشد أن يدافع عن الفلسفة بصفة عامة وعن أستاذه أرسطو بصفة خاصة، وأن يوجه ضربة قاسية لعدو الفلسفة والفلاسفة الإمام الغزالي.

وقد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى الأوضاع الممكنة التي يصح أن تكون بين الدين والفلسفة والتي لا تزيد على ثلاث:

١- الإعتداد بالأولى ورفض الثانية، وهذا موقف رجل الدين غير المتفلسف.

٢- الإعتداد بالثانية ورفض الأولى، وهذا يكون موقف المتفلسف الذي لا يبالي بالعقيدة.

٣- محاولة التوفيق بين هذين الطرفين، وهذا هو الوضع الذي يجب أن يتخذه الفيلسوف المؤمن.

ونستطيع أن نقول بأن فيلسوف الأندلس ابن رشد لم يعتد بالدين وحده دون العقل، ولا بالعقل دون الدين بل حاول أن يسلك طريقاً وسطاً وذلك ببيان أن كلاً من الحكمة والشريعة في حاجة إلى الأخرى، وقد صدر في بيان تلك العلاقة عن هذه المبادئ:

المبدأ الأول: القرآن يدعوا للتفلسف

يرى ابن رشد أن آية (**فاعتبروا يا أولي الأبصار**) (الحشر: ٢) إضافة إلى آيات أخرى يستحضرها المسلم

بداهة في هذا المقام، مثل الآيات الكثيرة التي تنتهي بعبارة: (**افلا يعقلون**) هي نص صريح على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً، وذلك لأن (الاعتبار) هو القياس بعينه، هو العبور من شي إلى شيء آخر، من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها وهو القياس العقلي أو من أصل إلى فرع وهو القياس الفقهي، وبهذا الخصوص يقول ابن رشد: ولما كان الأمر كذلك فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بأفضل أنواع القياس وأتمها وهو المسمى برهاناً، والقياس البرهاني لا يمكن أن يستعمله الإنسان أحسن استعمال إلاّ إذا عرف أنواع القياس أولاً، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي، وقبل ذلك ما هو القياس ومم يتركب؟.

فإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواع، كما يجب النظر في القياس الفقهي فهنا يجب أن نضرب بأيدينا في كتب القدماء، أما القول بأن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذا لم يكن في الصدر الأول من الإسلام، فإن هذا القول مردود لأن النظر في

القياس الفقهي وأنواعه لم يكن هو أيضاً في الصدر الأول من الإسلام، وإنما استنبط بعد ذلك وليس يُرى أنه بدعة.

إن استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية بواسطة القياس هو أساس المعرفة الفقهية، وهو نفسه الاعتبار في مجال الفقه، وبالمثل فاستنباط المجهول من المعلوم في مجال الوجود هو أساس المعرفة العلمية الفلسفية، وهذا النوع من الاستنباط يُتعلّم في المنطق.

وبما أن الفقيه يتعلم ويستفيد مما شيده الأسلاف من معارف وعلوم تخص (القياس الفقهي) ولنقل علم أصول الفقه، فكذلك يجب أن نستفيد مما شيده القدماء في مجال (القياس العقلي) ولنقل علوم المنطق، سواء كان أولئك القدماء مشاركين لنا في الملة أو غير مشاركين، لأن علوم المنطق هي جملة مناهج وطرق تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل، ونحن نستعين بالآت العمل في شؤوننا اليومية والدينية، دون أن نتحرى في ذلك ما إذا كان منشئها وصانعها مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك، نحن نذبح ذبائحنا وأضحياتنا مثلاً بسكاكين لا نتحرى فيها أن تكون من صنع مشارك لنا في الملة، بل نتحرى فيها فقط شروط

الصحة، وهي أن تكون نظيفة غير نجسة وحادة لا تعذب الحيوان.

وإذا كنا نفعل هذا في حياتنا العملية الدينية وغير الدينية، فلماذا لا نفعل الشيء نفسه في حياتنا الفكرية؟، وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم الفحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه.

تلك هي فتوى ابن رشد بشرعية الفلسفة، وهي شرعية النظر في كتب القدماء عموماً، وهي شرعية (وجوب)، ولكن هذه الشرعية ليست لمطلق الناس بل فقط لمن هو أهلٌ للنظر فيها، وقد اشترط ابن رشد في الشخص الذي يتصدى للنظر في كتب القدماء شرطين:

١- ذكاء الفطرة: المقصود به هو امتلاك الموهبة والاستعداد لدراسة العلوم الفلسفية، وهذا شرط بديهي فليس كل الناس يمتلكون الموهبة لقول الشعر أو لممارسة الموسيقى، وكذلك الفلسفة وعلومها، فالمشتغل بها يحتاج إلى

نوع من الموهبة والاستعداد الخاص، لقد كانت الفلسفة تضم الرياضيات والطبيعيات وتتوج بالإلهيات، وليس كل الناس قادرين على النبوغ في الرياضيات وهي المنطق، وقديماً كتب أفلاطون على باب أكاديميته: من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا، وابن رشد كان يرى أن الفلسفة في عصره قد اكتملت وأصبحت علماً له أصوله وقواعده ومسائله تماماً كالرياضيات.

٢- العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية: العدالة الشرعية تعني في اصطلاح الفقهاء: تجنب الكبائر والتحفظ من الصغائر ومراعاة المروءة، وهذه هي من شروط الشهادة الصحيحة، حيث أن الناظر في كتب القدماء شاهد، فيجب أن يكون عدلاً لا يزيد ولا ينقص ولا يصدر عن الهوى فيما يأخذ أو يرفض، أما الفضيلة العلمية والخلقية فتعني في ذهن ابن رشد إلتزام الناظر في كتب القدماء ما يعتقد أنه الصواب بحيث لا ينتقل من موقف إلى آخر توظيفاً للمعرفة العلمية الفلسفية في غير محلها.

المبدأ الثاني: التأويل المجازي أساس التوفيق

المقصود بالتأويل حسب رأي ابن رشد هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه، أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي. فالتأويل بهذا المعنى ليس بدعة ولا خوف منه، فهو كالتأويل الذي يمارسه الفقيه في كثير من الأحكام الشرعية، وليس هناك إجماع على ما يجب أن يحمل على ظاهره من النصوص الدينية ولا على ما يجب تأويله، وليس من السهل قيام مثل هذا الإجماع بل هو من الأمور المتعذرة، ولذلك فلا معنى للقول بـ (خرق الإجماع في التأويل) خصوصاً والإجماع في المسائل النظرية الكلامية والفلسفية لا يتقرر بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في مسائل العبادات، وإذن فلا موجب للتكفير بـ (خرق الإجماع في التأويل) إذ ليس هناك إجماع في التأويل وإنما هو الاجتهاد في طلب الحق والاختلاف حول ما يؤول وما لا يؤول.

ويرى ابن رشد بأن تكفير الغزالي للفلاسفة من أهل الإسلام في المسائل الثلاث التي ذكرها في كتابه المعروف بـ (التهافت)، ونسب فيها إليهم القول بقدم العالم، وبأن الله لا يعلم الجزئيات، وبأن الحشر إنما يكون للنفوس دون الأجساد، فمسألة فيها نظر، وإن الأمر يتعلق هنا بمسائل فيها إشكالات عويصة جداً، وليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل حتى يُقال إن هاهنا خرق للإجماع، وقد ناقش ابن رشد هذه المسائل الثلاثة من خلال:

١- الحكماء لا يقولون إن الله لا يعلم الجزئيات: يرى ابن رشد أن أبا حامد قد أخطأ على الحكماء المشائين أتباع أرسطو فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، ذلك أن علمنا للأشياء معلول لهذه الأشياء، فنحن لا نعلم إلاّ ما هو موجود، فوجود الأشياء سابق لعلمنا، أما علم الله فهو علة لوجود الأشياء وبالتالي فهو سابق عليها، وإذن فلا معنى لمقارنة علمه تعالى بعلمنا نحن، ولا معنى لوصف علمه تعالى بأنه جزئي أو كلي كما نصف بذلك علمنا نحن، إن علم الله منزه عن أن يوصف

بأنه جزئي أو كلي، فلا معنى للإختلاف في هذه المسألة أي تكفيرهم أو عدم تكفيرهم.

٢- مسألة قِدم العالم أو حدوثه: والمقصود ليس أشياء العالم فالجميع متفق على أنها حادثة متغيرة متحولة، بل المقصود هو العالم بأسره منذ أول وجوده، فهي موضوع للإختلاف ليس بين الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين وحسب بل وبين الفلاسفة القدماء أنفسهم، ذلك لأن العالم بهذا المعنى لا يمكن الجزم فيه بأمر معين، فلا برهان على أنه قديم ولا على أنه محدث، وكل ما يمكن قوله هو أن فيه شبهاً بالوجود الحادث من حيث إنه معلول لله تعالى، وشبهاً بالوجود القديم من حيث إنه يصعب تحديد أول وجوده.

أضف إلى ذلك أنه ليس هاهنا ما يخالف ظاهر الشرع، بل بالعكس هناك آيات يفيد ظاهرها أو وجوداً كان موجوداً قبل وجود هذا العالم مثل قوله تعالى (**وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء**) (هود: ٧)، فظاهر الآية يفيد كما يراه ابن رشد بأن (العرش) و (الماء) كانا موجودين قبل خلق الله السماوات والأرض، وكذلك قوله تعالى (**ثم استوى إلى السماء وهي**

دخان) (فصلت: ١١)، فإنه يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من دخان، على المتكلمين الذين يقولون إن العالم محدث، مخلوق من عدم، هم متأولون كذلك حيث ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً، ومهما يكن فهذه مسائل عويصة يصعب تحديد الصواب من الخطأ فيها، والمختلفون فيها هم إما مصيبون مأجورون، وإما مخطئون معذورون، إن كانوا من أهل العلم تماماً كما هو الشأن في الفقه، فالحكم بأن شيئاً ما حرام أو حلال لا يعذر فيه الخطأ إلا إذا كان الذي أفتى به مستوفياً لشروط الاجتهاد، أي من أهل العلم، أما إن كان من غير أهل العلم فلا عذر له.

٣- المعاد كوجود، والمعاد كأحوال: يرى ابن رشد أنه يجب التميز بين المعاد كوجود آخر أو كحياة أخرى بعد هذه الحياة الدنيا، وبين صفات وأحوال هذا المعاد، والايمان بالمعاد كوجود آخر مبدأ من مبادئ الدين والتي لا يجوز تأويله، أما صفات هذا الوجود أي هل هو للنفوس والأجساد؟ أم هو للنفوس فقط؟ فالتأويل فيها جائز إذا كان لا يؤدي إلى نفي الوجود، ومع ذلك فقد لا يسلم المؤوّل من

الخطأ، لأنه ليس هناك برهان قاطع على أن الحشر يكون للنفوس فقط، ولا على أنه يكون للأجساد فقط، والمخطئ في التأويل في هذه المسألة معذور، والمصيب مشكور أو مأجور هذا إن كان من العلماء أهل البرهان، أما إن كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه حملها على ظاهرها، وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر، كون أن الأمر يتعلق هنا بأحد المبادئ الثلاثة التي يقوم عليها الدين والتي هي: الإقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي.

المبدأ الثالث: هل هناك حقيقة واحدة أم حقيقتان؟

قال معظم الرشدين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بنظرية الحقيقتين أي أن هناك حقيقة دينية وأخرى حقيقة فلسفية، وأن الحقيقتين قد تتعارضان، وإذا نظرنا الى مشروع ابن رشد الفلسفي في التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل لتبين لنا وجود فكرة وحدة الحقيقة أي أن الحقيقة واحدة دائماً، وأن لها تعبيران: تعبير فلسفي وآخر ديني، كأنهما وجهان لعملة واحدة، بل أن من يقول أن ابن

رشد قال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهم لموقف ابن رشد في فلسفته التوفيقية التي أساسها التأويل وعمادها فكرة الحقيقة الواحدة.

أما الحقائق الإيمانية الموجودة في الإسلام والذي يحترمها ابن رشد ويخرجها من دائرة التأويل، فهي من الحقائق التي يعجز العقل عن إدراكها بقدراته الطبيعية، وبالتالي يرى ابن رشد بأنه علينا قبولها بدون نقاش، وفي هذه الحالة لا تكون هناك حقيقتان وإنما حقيقة واحدة هي حقيقة الدين، وقد فصل ابن رشد المسائل التي يعجز العقل عن إداكها بقدراته الطبيعية بين الفلسفة والدين فصلاً تاماً، وهناك حالة واحدة فقط يمكن للعقل الإنساني أن يقف فيها على حقائق الوحي التي يعجز العقل الإنساني بحكم طبيعته عادة عن إدراكها، أي هناك حالة واحدة فقط يمكن فيها أن تتحد الفلسفة بالدين، وهي عندما يستطيع الإنسان الفيلسوف أن يتصل بالعقل الفعّال.

وهناك بعض النصوص لابن رشد قد يُعتقد بأن للفلاسفة ديناً مختلفاً عن دين العامة ألا وهو دين العقل، لذلك نرى أن ابن رشد يقول بهذا الخصوص: إن الشريعة الخاصة

بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه جعلنا الله وأياكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجل الطاعات، ومما لا شك فيه أن ابن رشد يقصد هنا بالشريعة الخاصة بالحكماء الفلسفة التي هي في بحثها عن حقيقة الله تعد خير عبادة الله عز وجل.

ونختم بالقول ما يلفت النظر في هذه الدراسة هو التزام فيلسوف الأندلس ابن رشد بالمنهجين النقدي والبرهاني في التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل، ويتبين ذلك من خلال تحليله ونقده للمنهج الخطابي والجدلي الذي سلكه المتكلمون والفقهاء في عصره والذي كان له أثره السلبي على الانتاج الفكري والإبداعي لدى مفكري عصره، ودعوته بضرورة الالتزام بالمنهج البرهاني الذي يعتمد على العقل، ولهذا ركّز ابن رشد على تحديد المفاهيم والمصطلحات التي استخدمها لتفعيل المنهج البرهاني .

كما نود أن نبين بأن ابن رشد من خلال محاولته هذه لم يعتد بالدين وحده دون العقل كما يفعله الفقهاء ورجال الدين، ولا بالعقل دون الدين كما يفعله الذين لا يُبالون بالعقيدة، بل حاول أن يسلك طريقاً وسطاً وذلك ببيان أن كلاً من الحكمة والشريعة في حاجة إلى الأخرى، وقد صدر في بيان تلك العلاقة ثلاثة مبادئ رئيسية: بأن القرآن صريح في دعوته للتفلسف، وليس هناك إجماع على ما يجب أن يحمل على ظاهره من النصوص الدينية ولا على ما يجب تأويله، وليس من السهل قيام مثل هذا الإجماع بل هو من الأمور المتعذرة، ولذلك فلا معنى للقول بـ (خرق الإجماع في التأويل) خصوصاً والإجماع في المسائل النظرية الكلامية والفلسفية لا يتقرر بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في مسائل العبادات، وإذن فلا موجب للتكفير بـ (خرق الإجماع في التأويل) إذ ليس هناك إجماع في التأويل وإنما هو الإجتهاد في طلب الحق والإختلاف حول ما يؤول وما لا يؤول، كما أن الحقيقة هي واحدة دائماً وليس هناك حقيقتان، بل لها تعبيران: تعبير فلسفي وآخر ديني، كأنهما وجهان لعملة واحدة.

المعجزة.. عندما تصبح قطعة من باب قديم حجاباً مقدساً

لا يمكن أن يفهم لفظ المعجزة إلا في صلته بآراء الناس، ويعني مجرد عمل لا نستطيع أن نبين علته قياساً على شيء آخر معروف، بمعنى آخر: إن المعجزة حادثة لا نستطيع أن نبيّن علتها اعتماداً على مبادئ الأشياء الطبيعية كما ندركها بالنور الفطري، وقد بيّن إسبينوزا مرةً: أن القدماء قد أدخلوا في باب المعجزات كل ما لم يستطيعوا تفسيره بالوسيلة التي اعتاد العامة الالتجاء إليها لتفسير الأشياء الطبيعية، مثلما يسمى العلم الذي يتعدى فهم الإنسان

إلهيّاً، اعتاد الناس تسمية العمل الذي يجهلون سببه عملاً إلهيّاً.

تعد المعجزات في الديانات التوحيدية الثلاث علامات على قدرة الله الكلية، وهي مصممة لإيقاظ الناس من غفلتهم، ولجعلهم يستشعرون بالندم، ويتوبون بالرجوع إلى الله أكثر من كونها لإثارة التعجب، فمثلاً في الديانة اليهودية نرى أن معجزة توقف الشمس على يد يشوع بن نون، الفتى المرافق لموسى الذي أخرج قوم موسى من التيه ودخل بهم بيت المقدس، بعد حصار وقتال شديد مع القوم الجبّارين، فبدأ الانتصار في عصر يوم الجمعة، واقتربت الشمس من الغروب، ولم يبق إلا لحظات وتغرب الشمس، والنصر يحتاج إلى فترة أكثر، وخشي يشوع أن يدخل يوم السبت فيُحرم القتال، لأن شريعة بني إسرائيل تحرم عليهم القتال في هذا اليوم الذي يبدأ عندهم مع دخول وقت المغرب، وخاف أن يفقد الانتصار الذي بدأ به، ويكون للقوم الجبّارين فرصة لأن يعيدوا جمع شتاتهم وقوتهم، وفي ذلك الوقت نظر يشوع إلى الشمس وقال: **(يا شمس دومي على جبعون، ويا قمر**

على وادي أيّلون. فدامت الشمس ووقف القمر حتى انتقم الشعب من أعدائه) (سفر يشوع، ١٠: ١٢).

تساءل إسبينوزا معلقاً على هذه القصة بالقول: هل نحن ملزمون بأن نعتقد بأن يشوع كان ضليعاً في علم الفلك؛ لأنه كان يعتقد أن الشمس تتحرك وبأن الأرض ثابتة؟ في رأيي أنه من الأفضل أن أقول صراحة أن يشوع قد جهل علة بقاء الضوء، وأنه اعتقد مع جمهور الحاضرين بدوران الشمس حول الأرض، وبأنها توقفت في هذا اليوم بعض الوقت، ولم يلحظ أن كمية الثلج الضخمة التي كانت عندئذ معلقة بالهواء، أو أي علة أخرى مشابهة، قد تكون هي السبب في حدوث انعكاس غير عادي للضوء.

بينما تتمثل أكبر المعجزات في الديانة المسيحية في معجزتين:

١- في التجسيد، أي الله أصبح إنساناً: (**فِي البَدءِ كَانَ الكَلِمةُ، والكَلِمةُ كان عِندَ اللهِ، وكَانَ الكَلِمةُ اللهَ... والكَلِمةُ صَارَ جَسَدًا وَحَلّ بَينَنَا**) (إنجيل يوحنّا، ١: ١، ١٤)، (**أَنَا مَعَكُمْ زَمَانًا هذِهِ مُدَّتُهُ وَلَمْ تَعْرِفْنِي يَا فِيلُبُّسُ! اَلَّذِي رَآنِي فَقَدْ رَأَى الآبَ، فَكَيْفَ تَقُولُ أَنْتَ: أَرِنَا**

الآبَ؟ أَلَسْتَ تُؤْمِنُ أَنِّي أَنَا فِي الآبِ وَالآبَ فِيَّ؟ الْكَلاَمُ الَّذِي أُكَلِّمُكُمْ بِهِ لَسْتُ أَتَكَلَّمُ بِهِ مِنْ نَفْسِي، لكِنَّ الآبَ الْحَالَّ فِيَّ هُوَ يَعْمَلُ الأَعْمَالَ. صَدِّقُونِي أَنِّي فِي الآبِ وَالآبَ فِيَّ، وَإِلّا فَصَدِّقُونِي لِسَبَبِ الأَعْمَالِ نَفْسِهَا) (إنجيل يوحنا، ١٤: ٩- ١١).

٢- وفي قيام المسيح يسوع من بين الأموات: (**ثُمَّ فِي أَوَّلِ الأُسْبُوعِ أَوَّلَ الْفَجْرِ أَتَيْنَ إِلَى الْقَبْرِ حَامِلاَتٍ الْحَنُوطَ الَّذِي أَعْدَدْنَهُ وَمَعَهُنَّ أُنَاسٌ. فَوَجَدْنَ الْحَجَرَ مُدَحْرَجًا عَنِ الْقَبْرِ، فَدَخَلْنَ وَلَمْ يَجِدْنَ جَسَدَ الرَّبِّ يَسُوعَ. وَفِيمَا هُنَّ مُحْتَارَاتٌ فِي ذَلِكَ إِذَا رَجُلاَنِ وَقَفَا بِهِنَّ بِثِيَابٍ بَرَّاقَةٍ. وَإِذْ كُنَّ خَائِفَاتٍ وَمُنَكِّسَاتٍ وُجُوهَهُنَّ إِلَى الأَرْضِ قَالا لَهُنَّ: «لِمَاذَا تَطْلُبْنَ الْحَيَّ بَيْنَ الأَمْوَاتِ؟ لَيْسَ هُوَ هَهُنَا لَكِنَّهُ قَامَ! اُذْكُرْنَ كَيْفَ كَلَّمَكُنَّ وَهُوَ بَعْدُ فِي الْجَلِيلِ قَائِلًا: إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُسَلَّمَ ابْنُ الإِنْسَانِ فِي أَيْدِي أُنَاسٍ خُطَاةٍ وَيُصْلَبَ وَفِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ يَقُومُ». فَتَذَكَّرْنَ كَلاَمَهُ، وَرَجَعْنَ مِنَ الْقَبْرِ وَأَخْبَرْنَ الأَحَدَ عَشَرَ وَجَمِيعَ الْبَاقِينَ بِهَذَا كُلِّهِ. وَكَانَتْ مَرْيَمُ الْمَجْدَلِيَّةُ وَيُوَنَّا وَمَرْيَمُ أُمُّ يَعْقُوبَ وَالْبَاقِيَاتُ مَعَهُنَّ اللَّوَاتِي قُلْنَ هَذَا لِلرُّسُلِ. فَتَرَاءَى كَلاَمُهُنَّ لَهُمْ**

كَالْهَذَيَانِ وَلَمْ يُصَدِّقُوهُنَّ. فَقَامَ بُطْرُسُ وَرَكَضَ إِلَى الْقَبْرِ فَانْحَنَى وَنَظَرَ الأَكْفَانَ مَوْضُوعَةً وَحْدَهَا فَمَضَى مُتَعَجِّبًا فِي نَفْسِهِ مِمَّا كَانَ) (إنجيل لوقا، ٢٤: ١- ١٢).

بل ما تزال المعجزات تحدث في بعض الأماكن، مثل معجزة الشفاء، التي تتطلب الكنيسة الكاثوليكية الرومانية برهانًا من المعجزات شرطًا أساسيًّا من أجل التقديس، أي ضم الشخص إلى قائمة القديسين بعد وفاته.

فالمسيحية كما يراها هيجل هي الدين الذي يكشف فيه الإله عن نفسه تمامًا على ما هو عليه، أي بوصفه روحًا عينيًّا بحيث تظهر طبيعته كاملة، فالله هنا هو الروح العيني وفقًا للحظات الفكرة الشاملة:

١- الكلي ينشطر في الجزئي (مملكة الأب): فبما أن الله هو في ذاته فكرة شاملة فإن لهذه الفكرة ثلاثة جوانب:

أ- الله بما أنه كلي فهو الأب.

ب-الكلي يخرج الجزئي، بمعنى أن الله الأب يخرج الابن.

ت-الجزئي يعود إلى الكلي، وهو بذلك يصبح الفردي؛ بمعنى أن الله هو الروح القدس.

وعلى الرغم من أن الفكرة تتضمن ثلاث لحظات؛ فإنها مع ذلك فكرة واحدة لا تنقسم؛ لأن كل لحظة هي الفكرة كلها، ففي عقيدة التثليث الله واحد لا ينقسم، ومع ذلك فالله ثلاثة أشخاص.

٢- الجزئي يعود ويتحد من جديد مع الكلي في الفردي (مملكة الابن): إذ إن خلق العالم يكمن في طبيعة الله نفسه، فالعالم هو آخر الله، بمعنى أن الكلي يسمح للجزئي أن يخرج منه وأن يكون مستقلاً وحرّاً، ومن هنا تظهر القسمة والانفصال بين الكلي والجزئي التي تتجلى في التباعد بين الله والعالم، ويتمثل هذا التباعد عند الإنسان في فكرة السقوط باعتبار أن الإنسان جزء من الطبيعة، فالإنسان بوصفه روحاً جزئية يتميز بالضرورة عن الروح الكلي التي هي الله ويبتعد عنها، فالجزئي والتناهي الخاص بالإنسان هما العاملان المؤديان إلى أن يفقد الإنسان اتحاده مع الله.

وهذا الابتعاد يتطلب بالضرورة المصالحة والتوفيق، فلا بد للإنسان أن يعود إلى الله، ويجري هذا التوفيق بعودة الجزئي إلى الكلي في لحظة الفردية التي تظهر في الدين المسيحي من

خلال عقيدة التجسيد وموت المسيح وقيامه وصعوده، فالله ليس مجرداً كليّاً، ولكنه يخرج إلى الجزئي ويدخل العالم المتناهي، ويصبح حيّاً فيذوق الموت، لكنه يقوم من الموت مرة ثانية ويصعد إلى الأب.

٣- الفردي والكلي هو الفكرة المنطقية (مملكة الروح): أصبح الله والإنسان شيئاً واحداً، وتتمثل وحدتهما في أن روح الله توجد في الإنسان، لا الإنسان بوصفه إنساناً وإنما بكونه في جماعة من الناس في الكنيسة، فالروح القدس يوجد بالفعل في كنيسة الله، لأن الكنيسة هي من ناحية روح الله الخالص، ومن ناحية أخرى هي موجودة وجوداً فعليّاً في العالم فهي مملكة الله على الأرض.

أما في الديانة الإسلامية فلعلّ معجزة الإسراء والمعراج كفيلة بأن تكون من بين أكبر معجزات النبي مُحَّد، والإسراء هو عندما أسرى الله تعالى بنبيّه مُحَّد ليلاً في ليلة السابع والعشرين من شهر رجب من مكة إلى المسجد الأقصى راكباً على دابة تُدعى (البراق) صحبةُ جبريل، فنزل هناك وصلى بالأنبياء إماماً وربط البراق بحلقة باب المسجد، أما المِعراج فهو صعود النبي مُحَّد إلى السماء العليا، وقد ذكر

القرآن الكريم حادثة الإسراء صراحة في سورة الإسراء، حين قال: (**سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير**) (سورة الإسراء: ١).

بينما لم تذكر آيات المِعراج في القرآن الكريم صراحة، بل يُفهم منها وهي: (**والنجم إذا هوى. ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى. علمه شديد القوى. ذو مرة فاستوى. وهو بالأفق الأعلى. ثم دنا فتدلى. فكان قاب قوسين أو أدنى. فأوحى إلى عبده ما أوحى**) (سورة النجم: ١- ١٠).

وقد جاءت تفاصيل معجزة المِعراج في صحيح البخاري -كتاب الصلاة- عن حديث أبي ذر أن رسول الله (ﷺ) قال: (فُرج عن سقف بيتي وأنا بمكة، فنزل جبريل ففرج صدري، ثمّ غسلهُ بماء زمزم، ثمّ جاء بطست من ذهب ممتلئ حِكمةً وإيماناً فأفرغهُ في صدري ثمّ أطبقه، ثمّ أخذ بيدي فعرج بي إلى السماءِ الدنيا (...) ثمّ انطلق بي حتى انتهى بي إلى سدرة المنتهى، وغشيها ألوان لا أدري ما هي. ثم

أُدخِلتُ الجنّة، فإذا فيها حبايلُ اللؤلؤِ، وإذا تُرابُها المِسك) (صحيح البخاري).

ملخص قصة معجزة المِعراج هي: أن النبي مُحَمَّد عرج به إلى السماء الدنيا، فرأى فيها آدم، ورأى أرواح السعداء عن يمينه، والأشقياء عن شماله، ثم إلى الثانية، فرأى فيها عيسى ويحيى، ثم إلى السماء الثالثة فرأى فيها يوسف، ثم إلى الرابعة فرأى فيها إدريس، ثم إلى الخامسة فرأى فيها هارون، ثم إلى السماء السادسة فرأى فيها موسى فلما جاوزه بكى، فقيل له ما يبكيك؟ قال أبكي أن غلاماً بعث بعدي يدخل الجنة من أمته أكثر مما يدخلها من أمتي، ثم عرج به إلى السماء السابعة فلقي فيها إبراهيم، ثم إلى سدرة المنتهى، ثم رفع إلى البيت المعمور، فرأى هناك جبريل في صورته له ٦٠٠ جناح، وهناك كلمه ربه وفرض عليه وعلى أمته الصلاة، ثم أُدخل الجنة.

عندما نمعن في هذه المعجزة نرى أن هناك تشابهاً كبيراً بينها وبين مثيلاتها في الديانات الأخرى، فمثلًا نرى في المعراج الزرادشتي الذي جاء في كتاب (أردا فيراف)، وهو نص ديني من العصر الساساني، ويصف رحلة في المنام قام

بها شخص زرادشتي يسمى القديس فيراف، الذي اختير لرحلة إلى السماء بسبب استقامته وصلاحه، ليرى العالم الآخر ويخبر المؤمنين عنه، بدأ معِراج فيراف بأن أتته روح القديس ساروش بصحبة الملاك أدار ليأخذاه في رحلة إلى السماوات، ومرّ بسكان السماء وشاهد حياتهم الأبدية المنعَّمة، كما أن الأعمال الحسنة للشخص تتجسد في هيئة فتاة جميلة، بينما تأتيه أعماله الشريرة في صورة عجوز قبيحة شمطاء، وواصل فيراف الارتقاء في السماء حتى بلغ الإله أهورامزدا خالق الكون ومصدر ضيائه، وتحدث إليه الإله وطلب منه العودة إلى الأرض كرسول منه، يخبر الناس بما رأى وسمع في السماء، ويدعوهم لعبادته والصلاة له.

وفي التوراة نرى الرجل الصالح أخنوخ الذي عاش في معية الرب حتى أصعده إليه ليعيش في رحاب السماء كما يذكر العهد القديم، فجاء في سفر التكوين: (**وَسَارَ أَخْنُوخُ مَعَ اللهِ، وَلَمْ يُوجَدْ لأَنَّ اللهَ أَخَذَهُ**) (سفر التكوين، ٥: ٢٤).

وفي الرسالة إلى العبرانيين بالعهد الجديد جاء فيها أن: (**بِالإِيمَانِ نُقِلَ أَخْنُوخُ لِكَيْ لاَ يَرَى الْمَوْتَ، وَلَمْ يُوجَدْ لأَنَّ**

اللّهَ نَقَلَهُ. إِذْ قَبْلَ نَقْلِهِ شُهِدَ لَهُ بِأَنَّهُ قَدْ أَرْضَى اللّهَ) (الرسالة إلى العبرانيين، ١١: ٥).

أما صعود أخنوخ فقد جاء في سفر أخنوخ التي هي من الأسفار غير القانونية من مخطوطات قمران البحر الميت المسمى بـ (التوراة – كتابات ما بين العهدين)، وجاء فيها: (ولما تكلمت مع ولدي، دعاني الرجلان وأخذاني على أجنحتهما. وحملاني إلى السماء الأولى ووضعاني هناك. وجعلا سادة أنظمة النجوم يأتون أمامي (...) وقادني هذان الرجلان ووضعاني في السماء الثانية. وأرياني سجناء محفوظين لحساب عظيم. وهناك رأيت ملائكة مدانين يبكون، وقلت للرجلين اللذين كانا معي: لماذا هؤلاء معذبون؟ وأجابني: هؤلاء مرتدون على الرب، لا يسمعون صوت الرب بل انتصحوا من إرادتهم الخاصة (...) وقادني الرجلان من هناك وأصعداني إلى السماء الثالثة، ووضعاني في وسط الجنة (...) وخطفني الرجلان من هناك وحملاني إلى السماء الرابعة، [ثم الخامسة، ثم السادسة ثم السابعة] هناك رأيت نورًا عظيمًا، وكافة كتائب النار للامتجسدين ورؤساء الملائكة، والملائكة، والأوفانيم الذين كانوا ينتصبون

ساطعين، وخفت. وقادني الرجلان إلى وسطهم وقالا لي: تشجع يا أخنوخ ولا تخف! وأرياني من بعيد الرب جالسًا على عرشه (...) وسقطت ووجهي إلى الأرض، وعبدت الرب) (التوراة: كتابات ما بين العهدين).

ذهب شلاير ماخر إلى أن المعجزة ما هي إلاّ ظاهرة دينية بحتة متصلة باللامتناهي دون أن يكون لها علاقة مباشرة بالطبيعة المتناهية التي يُعبّر عنها قانون فيزيقي، وهي إذ تظهر بصفتها موجهة لفرد أو مجموعة من الأفراد، فإنها ليست إنجازاً إنسانيّاً بالمرة، بل هي هبة من الله الغني لمن يحتاجها، بينما يُصور لنا القديس أوغسطين المعجزة بأنها لا تكون خارقة للطبيعة، بل تكون خارقة لما نعرفه عن الطبيعة، وحجته في ذلك أن الله لا يفعل شيئًا ضد الطبيعة، ولا ينقض القوانين التي رتّبها.

في حين اعترض كانط اعتراضاً قوية ضد الإيمان بالمعجزات، بوصفها خطراً يهدد سلامة القانون الأخلاقي، بينما قدّم لنا هيجل (حياة يسوع) بدون معجزات، رغم محوريتها في النصوص الإنجيلية.

أما هيوم فقد حدد المعجزة بأنها: انحراف للطبيعة مستحيل الحدوث، ولم نر في التاريخ بأسره معجزة حظيت بتأييد أناس كانوا على قدر من رجاحة العقل، وإزاء بعض الروايات التاريخية التي تقص حدوث المعجزات يجد هيوم نفسه بين أمرين: أن يشك في أقوال الرواة الذين لم يقم دليل على صدقهم وضبط أقوالهم، ولا يوجد مانع من أن يكونوا قد انخدعوا وهيئ إليهم أو شبه لهم، أو أن يؤمن بأن قوانين الطبيعة قد انحرفت، ولا شك أن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، على فيلسوف مثل هيوم أن يرى في انحراف قوانين الطبيعة أمراً أقل إعجازاً من انخداع الرواة، ومن ثم فإن من الصعب عليه أن يقبل القول بالمعجزات.

وبناءً على ما سبق يمكن القول: إن الإيمان بالمعجزات ليس ضرورة عقائدية، كما هو ضرورة الإيمان بالنبوة كون أن النبوة تتعدى حدود الذهن البشري، وهي من الموضوعات اللاهوتية ولا تدرس إلاّ بمبادئ الوحي، في حين أن المعجزة موضوع فلسفي صرف يمكن تصديقها أو تكذيبها، وما يُستشهد به عادة من معجزات فإنها تقع في ملتقى الطرق كما يقول روسو في الصحاري، في الغرف المغلقة، في هذه

الظروف يسهل التحكم في عقول عدد قليل من المشاهدين المستعدين سلفًا لتصديق أي حادث.

كما أن الناس تعودوا منذ القِدم على تسمية كل عمل يجهلونه عملاً إلهيّاً، ويؤمنون بأن قدرة الله لا تظهر إلا عندما تخرق قوانين الطبيعة، وتسمي العامة عجائب الطبيعة أفعال الله أو معجزات تعبيراً عن تقواهم، وجهلاً منهم بعلوم الطبيعة وبالعلل الطبيعية، وتقديساً منهم لما يجهلونه أو يعجبون به، ولا تتصور عظمة الله إلا عندما تقهر قوانين الطبيعة.

والحقيقة أن نظام الطبيعة ثابت لا يتغير، فلو حدث شيء مخالف لهذه القوانين فإن الله يناقض قوانينه التي وضعها وطبيعته وهذا أمرٌ مستحيل، وبهذا تكون المعجزة عملًا من أعمال الطبيعة نجهل عللها ولا نستطيع إدراكها بالعقل في زمن حدوثها، وإذا كانت المعجزة لا تخالف قوانين الطبيعة، بل فقط الفهم البشري، فإن المهمة التي تقع على العقل الإنساني هي التحرر من جهله وقصور عقله، كون أن الإيمان بخوارق العادات والكرامات والمعجزات لا تشيع إلا

بين ذوي العقول ذات الطابع الأسطوري وهذا ما أكدته الدراسات الأنثروبولوجية.

المحتويات

يستقبل المؤلف آراء واستفسارات القراء الكِرام

على البريد الالكتروني:

Duhokbawer1980@gmail.com